دكتور ياسر قنصوة

مفهوم الحرية في الليبرالية المعاصرة

الهيئة المصرية العامة للكتاب

مفهوم الحرية في الليبرالية المعاصرة

دكتور ياسر قنصوه



الهيئة المصرية العامة للكتاب
٢٠٠٠

إهداء

إلى .. أمي

الإخـــراج الفنى : مـــادلين أيوب
لوحة الغلاف للفنان العربى : فايق حسن
تصميم الغلاف : صبرى عبدالواحد

أتوجه بتقديرى العظيم إلى أستاذى الدكتور حسن حنفى لإشرافه على هذا العمل، وقد استفدت كثيراً من توجيهاته المنهجية فى وضع صياغة فكرية للإطروحات الفلسفية المقدمة فى هذا العمل.

وأقدم امتنانى لزميلى الدكتور عادل محمود بدر لمساهمته القيّمة فى مراجعة هذا العمل.

مقدمة

يطرح هذا الكتاب صياغة ليبرالية جديدة لمفهوم الحرية. وتنحصر هذه الصياغة فى مجال الفلسفة عامة، كما تتعلق بالفلسفة السياسية على وجه الخصوص. ومن هذا المنطلق يتركز هذا البحث فى عناصر معينة، ومن خلال هذه العناصر تتكشف الأفكار، وتتضح الرؤى الفكرية عبر درب شاق من العرض والمناقشة والتحليل. ويستلزم تحديد هذا المفهوم تأصيلاً فلسفياً لصاحب هذا المفهوم (فريدريك هايك). ويتمثل هذا التأصيل فى الإجابة على عدد من التساؤلات: على أى نحو كانت النشأة الفكرية؟ وما هى طبيعة التطور الفكرى؟ وكيف انتقل من مجال علمى دقيق (الاقتصاد) إلى الفلسفة بكل رحابتها؟ وكيف يمكن تصنيفه بالنسبة لتيارات الفكر المعاصر؟ وما هى العوامل المؤثرة فى تكوينه الفكرى؟ وما المنهج الذى اتبعه فى صياغة مفهومه للحرية؟

ويقدم هذا المفهوم الحرية بوصفها قيمة واحدة حقيقية تتمثل فى انعدام القسر. وقد جاء هذا التعريف للحرية مشايعاً لمفهوم الحرية فى التراث البريطانى الكلاسيكى خاصة عند هيوم، سميث.. ويقوم هذا

التعريف على ربط الحرية السياسية بالحرية الاقتصادية، ومن ثم يقتصر تدخل السلطة على تنفيذ القانون من خلال قواعد مهمة مجردة فحسب. وبناء على هذا التعبير السلبى للحرية يقوم أساس المجتمع الحر. حيث يتيح هذا المجتمع الفرصة لتطور فعاليات الأفراد التلقائية، فى سعيهم إلى مصالحهم الخاصة التى تفضى فى النهاية إلى المصلحة العامة، عبر سلسلة من العمليات المعقدة التى لايفهمها الإنسان نظراً لمعرفته المحدودة، وجهله الضرورى بما يصنعه، ومن ثم فإن كل حضارة هى نتاج لهذا الجهل الضرورى. كما لايمكن للإنسان أن يدرك الصورة التى ستكون عليها حضارته، باعتبارها نتاج فعل إنسانى متعمد. ومن خلال القانون أو القواعد العامة المجردة يتم تحديد معنى القسر من خلال مفهومه، وممارساته من قبل فرد أو سلطة، وكيفية الحد منه طالما لايمكن تجنبه تماماً. ومن أجل وضع حد لممارسات القسر تم طرح قواعد السلوك العادل كضمان للحرية الفردية أو الأفعال التلقائية للأفراد. وتقوم هذه القواعد بتوضيح كيفية سلوك الفرد فى المواقف التى يواجهها، مع تحريم بعض الأفعال فحسب. ومن خلال الإلترام بهذه القواعد يتحقق أكبر قدر من الحرية للجميع بتقييد حرية الجميع عن طريق هذه القواعد، ومن ثم يكون للحرية مفهوم كمى بالإضافة إلى مفهومها السلبى، وتقتصر مهمة هذا القواعد على التحريم لا التوجيه نحو غايات محددة. فهى تختص بالسلوك الإنسانى وحده لا النتائج المترتبة على هذا السلوك. وهكذا فإن الطابع المميز لهذه القواعد يعد طابعاً سلبياً. وتصبح الحرية وفقاً لطبيعة القانون الذى يصونها جزءاً من منفعة هذا القانون. كما تصير الحرية فى ظل هذا التصور مفهوماً سلبياً للعدالة. فهى لا تستهدف تحقيق نتائج عادلة، بل إيضاح كيف يكون السلوك العادل للأفراد، وهم بصدد القيام بأفعالهم الحرة من خلال النظام التلقائى أو اقتصاد السوق القائم على المنافسة. ومن خلال نظام السوق لايمكن وضع سياسات عادلة لتوزيع الثروة أو الدخل

الناتج من هذا النظام فى إطار ما يسمى بالاستحقاق الذى تضمنه العدالة الاجتماعية. إن ذلك يعد تدميراً لهذا النظام، وبالتالى انتفاءً للحرية الفردية. وتكمن قيمة هذه الصياغة الجديدة لمفهوم الحرية فى محاولة إحياء مفهوم الحرية الليبرالية الكلاسيكية فى صورة جديدة تتلاءم مع روح الليبرالية المعاصرة ضد التحديات التى واجهت الليبرالية من قبل الاشتراكية، والمذاهب التى نتجت عنها، والتى لم تكن موجودة إبان نشأة مفهوم الحرية الليبرالى الكلاسيكى. وقد تم استخدام المنهج التحليلى فى الكشف عن محتوى هذا المفهوم من خلال خواصه المميزة: التمييز، التقسيم، النقد، فقد تم تمييز المشكلات التى أثارها هذا المفهوم فى عدد من المشكلات الجزئية. فتم تمييز التأصيل الفلسفى أو الجذور الفكرية لهايك فى ثلاثة عناصر:

أولا: التطور الفكرى.

ثانيا: العوامل المؤثرة فى التكوين الفكرى. ثالثاً: المنهج المستخدم فى صياغة هذا المفهوم. وبالنسبة لمشكلة مفهوم الحرية فقد تم تمييز هذه المشكلة من خلال ثلاث مشكلات: أولاً: الحرية بوصفها قيمة، ثانياً: الحرية فى ظل القانون.

ثالثاً: الحرية مفهوم سلبى للعدالة

وقد تم تقسيم المشكلة الأولى إلى ثلاثة أجزاء:

أولاً: حرية أم حريات؟

ثانياً: فعاليات الحضارة الحرة.

ثالثاً: العلاقة بين الحرية والعقل فى التراث العربى.

وقسمت المشكلة الثانية إلى ثلاثة أجزاء:

أولاً: الحرية أنعدام القسر (المفهوم القانونى).

ثانياً: كفالات الحرية الفردية (القواعد القانونية).

ثالثاً: قانون الحرية(فلسفة الحكم القضائى).

وتم تقسيم الثالثة إلى جزأين:

أولاً: مفهوم العدالة.

ثانياً: الحرية والعدالة الاجتماعية. وقد تم تناول كل جزء من هذه الأجزاء تناولاً نقدياً يكشف عن سمات وخصائص ومميزات هذا الجزء مع عقد المقارنة كلما لزم الأمر فى سياق المنهج التحليلى.

الفصل الأول

التأصيل الفلسفى

تمهيد:

أولاً:التطور الفكرى

١ ـ التحول من الاقتصاد إلى الفلسفة

(أ) المرحلة الاقتصادية

(ب) المرحلة الفلسفية.

٢ ـ الأنضواء تحت مسمى اليمين الجديد

(أ)التسمية.. التصنيف.

(ب) موقف هايك

ثانيا: العوامل المؤثرة فى التكوين الفكرى

١ ـ الفلسفة البريطانية فى القرن الثامن عشر.

(أ) ديفيد هيوم.

(ب) آدم سميث.

٢ ـ المدرسة الاقتصاديةالنمساوية.

(أ) النظرية الذاتية للقيمة.

(ب) المنحى الأستبطانى للفعل الإنسانى.

ثالثا: المنهج

١ ـ الذاتية: الأساس المنهجى.

٢ ـ المذهب الفردى فى علم المناهج.

٣ ـ أوجه التشابه المنهجى مع بوبر.

ـ التعقيب

تمهيد

يستلزم مفهوم الحرية عند فريد ريك هايك تأصيلاً فلسفيا لفكره. ويرجع ذلك لأسباب عدة: أولاً: انتقال هايك من مجال علم الاقتصاد البحث إلى مجال الفلسفة طالما أن كل الأسئلة المثارة فى مجال علم الاقتصاد بمعناه المحدد أسئلة فلسفية. ومن هنا يجب الفصل بصورة واضحة بين المرحلة الاقتصادية والمرحلة الفلسفية عند الحديث عن تطور هايك الفكرى. فى مقابل وجهة النظر التى ترى تقسيم تطوره الفكرى إلى ثلاث مراحل. ويعد هايك من خلال صياغته الجديدة لمفهوم الحرية واحداً من أنصار اليمين الجديد، أو ذلك البعث الجديد للمذهب المحافظ الذى أستمد معظم قضاياه من أدم سميث بصفة خاصة، بالإضافة إلى مشايعته لبعض أفكار هيوم، - خاصة هايك - فقد أخذ هايك من هيوم تأكيده على الملكية بوصفها ضرورة لتحقيق الحرية. كما استمد منه إلى حد بعيد تصوره عن العدالة. أما بالنسبة لسميث فقد شايع هايك تصوره عن التطور التلقائى للأفعال الإنسانية، وأن الإنسان فى سعيه لتحقيق مصلحته الخاصة يحقق دون أن يدرى المصلحة العامة من خلال ما أسماه سميث اليد الخفية. وتأتى المدرسة الاقتصادية النمساوية كأحد العوامل المهمة المؤثرة فى تكوين هايك من خلال نظرتها الذاتية للقيمة. ويعد هايك أحد أشياع هذه المدرسة فى تصوره الذاتى للقيمة، كما تعد الذاتية أساساً لمنهجه الفردى فى علم المناهج. كما

يؤمن هايك بالمنحى الاستبطانى للفعل الإنسانى، من خلال خيارات الفرد لأفعاله، ومدى ملائمتها لمصلحته الذاتية. ويعد المذهب الفردى فى علم المناهج المذهب الذى يعتنقه هايك، وبصورة متسقة مع اعتقاده الأساسى فى الذاتية، فى مقابل رفضه للمذهب الجماعى فى علم المناهج. كما تبدو أوجه التشابه المنهجى بين هايك وبوبر واضحة بصورة تدعو إلى تحديد هذا التشابه.

أولاً: التطور الفكرى

١ ـ التحول من الاقتصاد إلى الفلسفة

أ ـ المرحلة الاقتصادية :

ولد فريدريك اوجيست ڤون هايك "F. A. Hayek" عام ١٨٩٩، درس الاقتصاد السياسى فى جامعة فيينا موطن المدرسة الاقتصادية النمساوية، تخصص فى علم الاقتصاد برغم دراسته القانونية والسياسية. وفى أثناء زيارته لأمريكا عام ١٩٢٣ عمل مساعد بحث لعدد من الاقتصاديين الأمريكيين، كما ألقى بعض المحاضرات فى جامعة كولومبيا[١]. وقد وجد أن المستوى النظرى لأبحاث الاقتصاديين الأمريكيين أقل شأنا منه فى ڤيينا، وذلك لأن معظم اهتمام الاقتصاديين الأمريكيين ينصب على القضايا العملية أكثر من اهتمامهم بعلم المناهج وتطبيقاته العملية، والذى كان محط اهتمام المدرسة النمساوية. وقد عاد إلى ڤيينا عام ١٩٢٤ ليشكل مع مجموعة من الأقتصاديين الشبان الواعدين حلقة بحث عملية تحت إشراف لودڤيج ڤون ميزيس L. V. Mises وقد شكلت هذه الحلقة محور ارتكاز البحث الاقتصادى فى النمسا. وفى عام ١٩٢٧، وبمؤازرة ميزيس أصبح هايك مديراً للمركز النمساوى لأبحاث الدورات الاقتصادية. وقد عمل لمده عامين محاضرا فى جامعة ڤيينا، ومنذ

ذلك الحين اتخذ وضعه فى الصف الأول كأحد الأساتذة الأكاديميين الناجحين. وقد دعى من قبل ليونيل روبنز L. Robbins لإعطاء بعض المحاضرات فى مدرسة لندن لعلم الاقتصاد (L. S. E.)، وقد نشرت تلك المحاضرات فى كتاب تحت عنوان الأثمان والانتاج Prices and production عام ١٩٣١ وقد جعله هذا الكتاب أحد المساهمين الرئيسيين فى إثارة الجدل حول النظرية والسياسه النقدية فى ذلك الحين[٢]. كما أحدثت محاضراته فى مدرسه لندن لعلم الاقتصاد دويا فى العالم الناطق بالإنجليزية، وقد أوصله ذلك إلى كرسى الأستاذية فى هذه المدرسة. وقد أستمر هايك شاغلا لتلك الوظيفة حتى عام ١٩٤٩ واكتسب فى أثناء تلك الفترة الجنسية الانجليزية عام ١٩٣٨. وقد ظل فى عمله الاقتصادى البحت، فنشرت طبعه منقحه لكتابه الأثمان والإنتاج عام ١٩٣٥. وقد شايع هايك تلك المعتقدات التى سار عليها الاقتصاديون الكلاسيكيون الذين آمنوا بعدم تدخل الحكومة فى التخطيط الأقتصادى وقدموا براهينهم على أن الأفعال الإنسانية التى تتم فى نطاق هذا التدخل تأتى بلاريب مخيبة للآمال. وهذا ما أكده فى محاضرته التى ألقاها فى مدرسة لندن لعلم الاقتصاد عام ١٩٣٣، وكانت بعنوان اتجاه التفكير الاقتصادى عندما أعلن تمسكه واقتناعه ليس بالحرية الاقتصادية أو حريه العمل laissez _ Faire فحسب، بل اقتناعه بأن تدخل الحكومة يجب أن يكون محدودا للغاية بالنسبة للأمور الاقتصادية. وفى سياق معارضته لكينز Keynes، قدم عمله الأرباح، الفائدة الاستثمار Profits, interest, investment عام ١٩٣٩ وفى عام ١٩٤١ نشر هايك مؤلفه عن النظرية الخالصة لرأس المال The theory of capital ويرى المشايعون للمدرسة الاقتصادية النمساوية أن هذا الكتاب يحوى أعظم الأفكار العميقة والنافذة، حول هذا الموضوع[٣]. وفى المقابل توجد وجهه نظر مخالفة لهذا التصور تؤكد على أن نظريه هايك الخالصه عن الرأسمالية كانت مفتقرة إلى الإقناع [٤]. كما شارك هايك مع مجموعة من الاقتصاديين الليبراليين فى نقد المذهب الأشتراكى من خلال كتاب التخطيط الاقتصادى الجماعى collectivist Economic Planning عام ١٩٣٥.

ب - المرحلة الفلسفية

تعد المحاضرة التى ألقاها هايك فى مدرسة لندن لعلم الأقتصاد عام ١٩٣٦، وكانت بعنوان علم الاقتصاد والمعرفة Economics and Konwledge علامة فارقة

فى تطوره الفكرى، وانتقاله من علم الاقتصاد إلى الفلسفة. وقد جاءت هذه المحاضره ردا على أطروحات النظرية الاقتصادية الكلاسيكية الجديدة، كما تعد إجابة على بعض التساؤلات التى آثارها بعض الاقتصاديين حول توجه الاقتصاد دائما إلى التوازن equlibriume وقد برهن هايك على أن المعنى الحقيقى لهذه الفكرة يتطلب معرفة العوامل الاقتصادية المتسقة مع بعضها البعض، وقدأكد فى الوقت نفسه على الطبيعة الذاتية المتأصلة فى معرفة العوامل الاقتصادية. وقد حاول الحفاظ على كلا الأمرين، أى: القول بالتوازن العام، وذاتية المعرفة الاقتصادية، عن طريق القول بأن التغذية الراجعة للأسواق ستؤدى إلى جعل مخططات الأفراد منسجمة مع بعضها البعض، ولايبدو هذا حلا مقنعا، بافتراضة أن التغذية الراجعة تنشأ فحسب من معرفة توقعات الأفراد، بينما يظل الجهل بأثر هذه التوقعات قائماً[٥] لقدأنتقل منذ هذه المحاضرة إلى المجال الفلسفى، طالما أن كل الاسئلة التى تطرحها النظرية الاقتصادية بمعناها الضيق أسئلة فلسفية.

ولم تكد الحرب العالمية الثانية تضع أوزارها إلا ونشر هايك مؤلفه الأكثر شهرة الطريق إلى العبودية the road to serfdom عام ١٩٤٤. وقد خصص هذا الكتاب لمهاجمة النزوع إلى الاشتراكية الذى قد بدأ يستشرى فى المجتمع الغربى عامة، وفى انجلترا بصفة خاصة. وقد حاول تقديم الحجج والبراهين مفندا ودا حضاً دعاوى المذهب الأشتراكى وتبدو المشكلة الجذرية فى هذا الكتاب كامنة فى كون التخطيط الاقتصادى لا يمكن أن يكون تمركزاً لكل المعرفة الاقتصادية. وقد يستلزم هذا الأمر المزيد من تدخل الحكومة بسلطاتها، ومن ثم فإنه لا مفر فى النهاية من الكبت التام للحرية، كما حدث فى ألمانيا وروسيا[٦] وبرغم ذيوع صيت هايك إثر ظهور هذا الكتاب، إلا أنه قد قوبل بعاصفة من النقد كالت له سيلا من الاتهامات، على رأسها إتهامة بالرجعية، لاقى هايك بعد صدور هذا الكتاب الذى يعد أول عباراته فى الفلسفة الاجتماعية بعض السمعة السيئة. وبالرغم من ذلك، ظل يمارس اهتماماته الفكرية، ومشاركته الإجتماعية الفعالة. فقد لعب دوراً رئيسياً فى تأسيس جمعية Mont Pelerin مع رهط من الليبراليين ذوى الأفكار المشتركة، وقد تقابلوا بعد اجتماع التأسيس بصفه دورية فى سويسرا عام ١٩٤٧. وقد كانت أهدافهم الأساسية إعادة بناء الأسس الفكرية للمجتمع الحر المفقود فى تلك الآونة[٧].

غادر هايك لندن عام ١٩٥٠ صوب جامعه شيكاجو Chicago كأستاذ للعلوم الاجتماعية والأخلاقية. وتتمتع هذه الجامعة، كما هو معروف بصيت ذائع كمركز للاقتصاديين الليبراليين وفى عام ١٩٥١، نشر هايك أكثر أعماله إثارة للغرابة والدهشة، جون ستيوارت مل وهاريت تيلر: صداقتهما وزواجهما اللاحق J. S Mill and H. Tylor Their, friendshib and Subsequent mariage.

ويفسر هذا الكتاب طبيعة العلاقة بين أحد أبطال هايك من المفكرين، والمرأة التى اهتم بأمرها بعد وفاة زوجها، وماتلى ذلك من زيجة - عرض مل ذلك الأمر بصورة وافية فى مؤلفة "فى الحرية" - إن ماكتبه "هايك" يبدو ترجمة أدبية ذات مستوى رفيع لمقولة: ابحث عن المرأه" (٨). ويمكن حصر اهتمامات هايك الفلسفية الرئيسية فى أمور ثلاثة: نقد الاشتراكية، كيفية اكتساب واستعمال المعرفة، الشروط الموسعه التى تشكل أساسا تلقائيا لنظام السوق. وقد أدى به هذا الاهتمام بشروط وطبيعة المعرفة إلى سلسلة من الكتابات التى تهاجم مايسمى " بالنزعة العلموية (*) " Sci-entism "، وذلك فى كتابه الثورة المضادة للعلم "THE Counter _ Revolution OF Science عام ١٩٥٢. وقد رأى أنه من الخطأ تطبيق مناهج العلوم الطبيعية على الوقائع الإجتماعية. ورأى أن العديد من النظريات الإجتماعية الخاطئة قد قامت بتطبيق تلك المناهج على الوقائع الإجتماعية. ويشير بذلك إلى المذهب الأشتراكى بصفه خاصة. فقد تأسست هذه النظريات على أساس تلك الأفكار الأفكار المبهمة حول قدرة الإنسان غير المحدودة على المعرفة، وفهم كل ما يدور حوله من وقائع. ويعد مؤلف "هايك" The Sensory Order عام ١٩٥٢، مؤلفاً فى علم النفس النظرى. وقد طرح من خلال هذا الكتاب تصوره عن قصور العقل البشرى الذى لعب دوراً مهماً فى هجومه على الأشتراكية. ولعل أعظم أعمال "هايك" قاطبة، مؤلفة "دستور الحرية" THE Consititution OF Liberty عام ١٩٦٠. وقد حاول فى هذا الكتاب تقديم كمٍّ من الأفكار التشريعية للدولة الرأسمالية الحديثة. "ويتضمن هذا الكتاب

(*) النزعة العلموية اتجاه يرمى إلى رد كل شىء إلى العلم، واعتباره قيمة حقيقية مطلقة، فهو لا يسلم إلا بالمنهج والحقائق العلمية، لا يتمسك به بوجه خاص إلا أنصار العلوم الكيميائية والطبيعية.

- المعجم الفلسفى، مجمع اللغة العربية، القاهرة، ١٩٧٩، ص ٢٠٠.

محاوله إصلاح المذهب القائل بالسوق الحر، باعتباره آليه منظمة لذاتها تفوق فوائده الإجتماعية اضراره، وليضف على هزاله حيوية من خلال شكل دستورى، ولتكن الحرية ممكنة فحسب عندما يكفلها الدستور،[٩] وفى عام ١٩٦٢ عاد "هايك" إلى أوربا كأستاذ للا قتصاد فى جامعة "فرايبورج" Freiburg بألمانيا، ثم عمل بجامعة سالزبورج Sulzburg بالنمسا حتى أنهى حياته الأكاديمية. وفى أثناء عمله بجامعه سالزبورج طبع أخر مؤلفاته المهمة، وهو عبارة عن ثلاثة أجزاء القانون، والتشريع، والحرية "Law, Legislation, Liberty" ويمثل جوهر أعماله الأخيرة الإيمان بالنتائج الإجتماعية غير المتعمدة. فمعظم النظم أو الهيئات ذات الشأن فى المجتمع الحديث - الأسواق أو الهيئات التشريعيه، النظام القانونى، حتى الحكومه ذاتها - غير متعمدة فى بعض جوانبها، فهى الأفعال الفردية غير المخطط لها سلفا، والتى لا يدرى الفرد طبيعتها، ومن ثم يؤمن "هايك" بالحد الأدنى من التدخل الحكومى فى الفعل الفردى التلقائى"[١٠] وقد حصل "هايك" على جائزة "نوبل" فى الاقتصاد عام ١٩٧٤ مناصفة مع الاقتصادى السويدى اليسارى "جونار ميردال" Gunnar Myrdal " وقد نالا الجائزة نظرا لأعمالهما الرائدة فى ميدان نظرية النقود والتقلبات الاقتصادية، وتحليلاتهما الثاقبة للاعتماد الاقتصادى، الإجتماعى المتبادل، وظاهرة المؤسساتية أو المؤسسات الإجتماعية - الأقتصادية "Institutional [١١] وقد أدى اعتقاد"هايك" فى التطور التلقائى للمجتمع، ودعوته للحد إلى أقصى درجه من تدخل الدولة بالنسبة للفعل الفردى التلقائى إلى تصور بعض الشباب أنها دعوة إلى الإباحية مستشهدين بما يطرحه "هايك" عن النظام التلقائى، وإطلاق العنان للفعل الإنسانى الحر، إلا أن هايك لم يقصد باعتقاده هذا ما تم نسبته إليه. "فقد توسع فى مذهبه على نحو مغاير لما يدعو إليه، فقال بالمعاملات المصرفية المركزية، ويتعارض هذا بالطبع مع مبادئ الليبرالية الاقتصادية التقليدية التى طالما عالجت احتكار الدولة لمسألة النقود كاستثناء لدور عام، فى مقابل الحرية الاقتصادية،[١٢] وفى مقابل القول بأن تطور "هايك" الفكرى يمكن تقسيمه إلى مرحلتين: المرحلة الاقتصادية، المرحلة الفلسفية، توجد وجهة نظر تقول بأن مراحل التطور الفكرى عنده تنقسم إلى ثلاث مراحل: المرحلة الأولى (١٩٣٦ - ١٩٥٣). وتتميز هذه المرحلة ببعض الخصائص تتمثل فى القول

بأن القرارات الاقتصادية يتم اتخاذها بصورة ذاتية عن طريق الأفراد المختلفين. ويقوم أساس هذه الفكرة على ذاتية المدرسة النمساوية لعلم الأقتصاد. ومن خلال مؤلفة "النظام الحسى" يحاول أن يؤسس المذهب الذاتى فى علم النفس. ومن خصائص هذه المرحلة أن الفرد ليس بوسعه أن يعرف أكثر من جزء من المعلومات المتاحة لجميع الأفراد فى المجتمع. كما يرى أن تقدم المجتمع يقوم على المعرفة المتفرقة بين الأفراد، ويتم ذلك عبر نظام الثمن (القيمة) والسوق. ويطرح من خلال مؤلفه "الطريق إلى العبودية" تصوره لحتمية انهيار التخطيط المركزى الجماعى، باعتباره الطريق إلى العبودية. ويقوم الفعل الإجتماعى على الاسترشاد بوجهة النظر الذاتية. وقد تم التعبير عن هذه الرؤية من خلال مؤلفه" الثورة المضادة للعلم" كما يؤكد على أن قوى السوق ذاتية، كما أنه ليس بوسع الناس ادراكها باعتبارها قوى لا شخصية (مجردة)، ومن ثم يقوم التقدم على عطاء الإنسان غير المتعمد باختلاف أشكاله بالنسبة للسوق (١٣).

وتتميز المرحلة الثانية (١٩٦٠ ـ ١٩٧٣) بالدفاع عن الحرية بصورة أساسية، باعتبار أن كتاباته السابقة عن الحرية كانت ثانوية. ويطرح فى مؤلفه المهم" دستور الحرية" تصوراته الحقيقية عن الحرية: التى تعنى انعدام القسر. ويعد هذا التعريف سلبياً، كما يصير الإنسان الحر من ليس عبداً. فالحرية عنده لا ترتبط بمضمونها أو محتواها، إنما تشير إلى علاقة الأفراد ببعضهم البعض، ويعد إنتهاك العلاقة ممارسة للقسر من قبل آخرين، وينفى "هايك" أن يكون مجال الممكنات الطبيعية، أو ذلك المجال الذى يسمح للفرد أن يختار فى أى لحظة مايريده مرتبطاً بصورة مباشرة بالحرية. وفى مقابل تعريفه للحرية بمعنى انعدام القسر يرفض مفاهيم الحرية الأخرى. كما أنه يؤكد على عدم استطاعه الفرد تجنب القسر تماماً، ومن ثم يجب الحد منه عن طريق قصر سلطات القسر على الحكومة فحسب فى ظل قواعد محددة لهذه السلطات. كما يقوم أساس برهان الحرية عنده على الإنتفاع من تلك المعرفة المتفرقة فى العقول الإنسانية. ويعنى التقدم عنده عملية تعلم لكيفية تشكيل وتعديل التفكير الإنسانى، ليس عن تكييف أو ملائمة الإمكانات المعروفة لنا فحسب، بل أيضاً تغيير قيمنا ورغباتنا على الدوام (١٤).

وتتميز المرحلة الثالثة (١٩٧٣ ـ ١٩٨٨) باهتمام هايك بالمعرفة والحرية والقانون مع طرح تصورات جديدة. فيقوم بالتمييز بين النظام المتعمد، والنظام التلقائي، كما يعتبر النظام الاقتصادى جزءاً من مجال صنع القرار الفردى. ويميز بين القانون العام وقانون الأعراف الذى يعد أساس القانون الخاص. ويهتم فى هذه المرحلة اهتماماً أساسياً بحكم القانون بمعنى "الأعـراف". كما يرى أن الدافع الأساسى وراء تحطيم النظام التلقائى ليس كتابات بعض المفكرين، إنما تنامى النظم الديمقراطية وانتشارها. فالنظام التلقائى هو وحده من يستطيع الأستفادة من المعلومات المتفرقة فى عقول الأفراد. ويرى أيضاً أن قواعد السلوك العادل "تعنى بصورة أساسية حرية التعاقد، وعدم انتهاك الملكية الخاصة. ويؤكد على أن العدو الحقيقى للنظام التلقائى ليس التخطيط المركزى، إنما الخدعة الأخلاقية للعدالة الإجتماعية أو عدالة التوزيع. لقد أكد " هايك بقوة فى هذه المرحلة على فكر القرن الثامن عشر، والقرن التاسع عشر، والذى لم يكن أبداً سر قوته الفكرية، برغم محاولته نشر أفكار هيوم بين انصاره. إن "هـايـك" ـ وعلى العكس من صديقه بوبر ـ يلفت النظر إليه كمفكر سياسى فى المقام الأول أكثر من كونه مفكراً اجتماعياً (١٥). وبرغم وجهة النظر هذه، فإنه من الأفضل تقسيم تطور "هـايـك" الفكرى إلى مرحلتين: المرحلة الأقتصادية، المرحلة الفلسفية باعتبار أن محاضرته: علم الأقتصاد والمعرفة عام ١٩٣٦، كانت بداية اهتماماته الفلسفية التى أفضت فى عام ١٩٤٤ إلى ظهور مؤلفه" الطريق إلى العبودية" الذى يعد أول مؤلفاته الفلسفية، ومن ثم يمكن اعتبار عام ١٩٤٤ بداية المرحلة الفلسفية. وقد توفى هايك فى مارس عام ١٩٩٢.

٢ ـ الأنضواء تحت مسمى اليمين الجديد

أ ـ التسمية.. التصنيف

يعود استعمال مصطلحى اليمين واليسار تاريخياً بوصفهما اصطلاحين أساسيين إلى مكان جلوس النواب فى البـرلمـان، ثم تطوراً وأصبـحـا يطلقـان على الأتجـاهات الثورية(اليسار) أو المحافظة (اليمين)، بيد أنه حتى ضمن أنصار الأشتراكية الذين

يسمون يساريين هنالك اتجاهات مختلفة بين يمين اليسار ووسط اليسار، ويسار اليسار. فى روسيا مثلاً كان الصراع بين ستالين وتروتسكى يدور حول فكرة الثورة الواحدة، والثورة العالمية، وكان ستالين يتهم تروتسكى باليسارية فى حين كان تروتسكى يتهم ستالين باليمينية، كذلك كان لينين يتهم كيرنسكى باليمينية [١٦].

يستخدم تعبير" اليمين الجديد" للدلالة على البعث الجديد للمذهب المحافظ. وقد استخدم هذا التعبير فى مقابل الفكر الأشتراكى فى إنجلترا، والولايات المتحدة، وفرنسا،" وقد استخدم تعبير اليمين الجديد للمرة الأولى عام ١٩٧٥، على يد كيفين فيليب k.phillips فى أحد مقالاته، وجاء استخدامه لهذا المصطلح من أجل تمييز موقف اليمين الجديد عن موقف الجماعات القديمة من أنصار مذهب المحافظين، وعنه تناقلت وسائل الإعلام هذا المصطلح"[١٧].

توجد فى حركة اليمين ثلاثة تيارات متمايزة تبدو غير منسجمة فكرياً مع بعضها البعض.

أولاً: تيار يمثل رد فعل قوى ضد تطبيقات المذهب الأشتراكى، من خلال محاولة دراسة التطبيقات الحالية للنظريات الأشتراكية. وقد أتى الحافز الأساسى لهذه المحاولة من الأوربيين فى وسط أوربا، واللاجئين الروس الفارين من الشيوعية أمثال ميلوسزMilosz كولاكفسكى Kolakwski، سولنتجينSolzhenitzen وآخرين. وقد حاول هؤلاء إثبات أن النظريات الماركسية الحالية تحوى بذور الأفكار الستالينية، لأنها غير قادرة على تصور أنظمة تسمح بالمعارضة أو الرأى الآخر، باعتبار أن هذه الأنظمة مرتبطة بالحماس الفوضوى messianic، ولهذا السبب يؤكدون على الضرورة التاريخية لمجال الأختيار الفردى.[١٨].

ثانياً: الرابطة المجددة للقيم الليبرالية (خاصة فى الولايات المتحدة) وتعمل هذه الرابطة على ايجاد مبررات وأسانيد ليبرالية للرأسمالية والملكية الخاصة. ويتم ذلك باعتدال يحترم الصورة القديمة للنظم والتقاليد (كما عند هايك)، وفى بعض الأحيان تبدو فى صورة تقوم على الفردية المتطرفة التى تدنو من الفوضى. (كما عندك نوزك Nozick).

ثالثاً: رد فعل لمغالاة اليسار الليبرالى. ويبدو هذا التيار منحازاً للتيار الثانى. فهو يدافع عن الاقتصاد المختلط (جامع لسمات نظامين أو أكثر) وعن الظروف التاريخية

– الواقعية لعلم السياسة الحديث. ويعمل على تغيير السياسات العقائدية، على الرغم من إحجامات ومعارضات المحافظين التقليديين. إنه يؤيد جميع السياسات والأنظمة البراجماتية التوفيقية Conciliative، المناوراتيـــة Maneuvre، مع عـدم الأهتمـام بالخلفية الاجتماعية والسياسية للمجتمع المدنى. ويعد إيان جليمار Gilmour [١٩] ممثلاً لهذا التيار مع بعض المنظرين فى حزب المحافظين الأمريكى الذين تعود أفكارهم إلـى "بيــرك" فى احترامه لمبدأ حرية السوق وأيديولوجيته ووضعه أساس السياسة والتقليد البراجماتى المتمثل فى التيار الثالث من حركة اليمين الجديد. ويبدو اليمين الجديد ناقداً فحسب دون التعرض مباشرة لمعالجة المشكلات الموجودة على نحـو شائع، كـمشكلات الطبقة، وحق الأمـتيـاز. ومن ثم يمكن القـول بأن الصـورة الملموسة لهذا التقليد تبدو ماثلة فيما يوحى به فقط وفى فرنسا، يبدو اليمين الجديد أقل اهتماماً بالتقليد المحافظ، وإن كان أكثر اهتماماً بالقيم الليبرالية، وذلك بسبب الدور الكبير الذى لعبه فى إتاحه الفرصة، وتشجيع التطور الإنسانى، ومن أبرز ممثليه ألآن دى بينوست "A. DE Benoist"[٢٠].

ب ـ موقف هايك

يتضح موقف" هايك" ضمن حركة اليمين الجديد، باعتباره أحد أنصار النظرية التى تقول بميل المجتمع الطبيعى إلى النظام التلقائى فى مقابل المعارضين لهذه النظرية. ترى هذا النظرية أن هناك ميلاً طبيعياً لدى المجتمع إلى النظام التلقائى، كما أن هناك توجهاً أصيلاً للاقتصاد نحو النمو التلقائى، أى القول بالتطور التلقائى للمجتمع الإنسانى.

وترى هذه النظرية أن الحكومة والتخطيط المتعمد ليسا المصدر الرئيسى لنظام المجتمع، إنما يكمن المصدر الأساسى فى النظم الإجتماعية التى تطورت بصورة تلقائية، ومن ثم فإن نظام المجتمع هو نتيجة الفعل الإنسانى التلقائى لا التخطيط المتعمد. ويهتم أنصار هذه النظرية بقضايا القوى الطبيعية لإيجاد نظام للمجتمع، ووضع أصول النظم الاجتماعية، وتصحيح النظرة إلى المساواة، والإهتمام بعمليات

النمو الإقتصادى ودور المنظم " Entrepreneur(*)· وفى المقابل يهتم المعارضون لهذه النظرية بالقضايا المتعلقة بأصول" التسييس Politicisation (تحويل النشاط غير السياسى إلى نشاط يتوجه بصورة متعمدة إلى غايات سياسية محددة)، والأسباب الحقيقية للصراع الطبقى، وعيوب القطاع العام، وإخفاق دولة الرفاهية.

ويمكن القول بأن جميع القضايا التى تمت إثارتها بداخل حركة اليمين الجديد قد أنبثقت من «آدم سميث"، ومن تابعه من علماء الاقتصاد المتأثرين به من أصحاب المدرسة الإقتصادية النمساوية - خاصة هايك.

"إنها مجرد استنتاجات حدسية لحصاد التاريخ الغربى منذ الثورة الصناعية". (٢١)

إن أولى القضايا التى تثيرها هذه النظرية: هى أن المجتمع لديه ميل أصيل باتجاه النظام التلقائى. وتعد نظرية" الإحساسات الأخلاقية" عند آدم سميث تعبيراً كلاسيكياً عن هذه القضية، عندما يقول:" إن كل فرد يهتم اهتماماً عميقاً وبشكل مباشر بنفسه أكثر من اهتمامه بأى فرد آخر (٢٢) وتؤكد هذه المقولة على أن الفعل الإنسانى يجُد فى البحث عن المصلحة الخاصة من منطلق حب الذات (الأنانية). وتنصب كتابات "هايك" فى الغالب على معارضى تلك النظرية المستمدة من آدم سميث، غير أن وجهة نظره لاتتجاوز حدود نظرية آدم سميث، وبالتالى لم يضف جديداً بهذا الشأن.

تتبدى وجهة نظر هايك" واضحة فى التمييز بين النظام التلقائى من جهة، والتخطيط المتعمد من جهة أخرى. فعنده تصبح الإمكانات الأصيلة للنظام التلقائى أكثر دلالة، إذا قبلنا مقولة ان قيوداً حقيقة على المعلومات التى يسترشد بها النظام المتعمد، إذ يتطلب الفعل العقلانى التام معرفة كاملة بكل الحقائق المتغيرة." وتوجد ضرورة لا سبيل إلى معالجتها ألا وهى جهل كل فرد بمعظم الحقائق الجزئية، والتى تحدد أفعال كل فرد من أفراد المجتمع الإنسانى(٢٣) ومن النظام التلقائى تنشأ تعريفات العدالة، ومهام الحكومة فالعدالة تعنى وجود قواعد عامة مجردة بداخل النظام التلقائى، كما أن العدالة ليست توازن المصالح الخاصة متى تعرضت لخطر بصورة

(*) يتطابق هذا المصطلح (المنظم) مع النظرية الرأسمالية التقليدية فى القرن التاسع عشر، وبصورة تجريدية إلى حد كبير، إنه مثل الرأسمالى يتعرض للمخاطرة، والسيطرة على وسائل الانتاج.

- Scruton. R. p. 150.

ملموسة أو حتى مصالح طبقات معينة. كما لا يكمن محور مهام الحكومة عند "هايك" فى تقديمها لخدمات معينة أو منتجات خاصة بإستهلاك المواطنين، لكن تعد مهمة الحكومة فى المقام الأول الإهتمام بالميكانيزم (الآلية) التى تنظم إنتاج السلع والخدمات للأفراد، من خلال الحفاظ على نظام العمل[٢٤] وهكذا يقصر مهمه الحكومة فى الحفاظ على نظام السوق بالحيلولة دون حدوث القسر، فليس الفرد فى حاجة إلى توجيه الحكومة لمصادره المادية أو الشخصية المؤتمنة عليها فى مقابل خدمات تؤول إليه. "إن السمة الشكلية المميزة للسلطة المركزية تبدو ممثلة فى حل المشكلة الإقتصادية المتعلقة بتوزيع الثروات المحدودة بين عدد محدود من الأغراض الإنسانية المتصارعة بطريقة معينة، ويشكل هذا الحل مشكلة الإشتراكية كمنهج[٢٥]. ومن خلال نظريه اليمين الجديد تثار قضية أخرى هى أن عدم المساواة يعد نتيجه حتمية أو متوقعة فى ظل الحرية الإجتماعية، والمبادرة الشخصية. ويذهب "هايك" إلى القول بوجود حد أدنى من الدخل للجميع، ولا يعنى ذلك فرض الوصاية أو التحكم فى الدخل الشخصى لجميع الأفراد. إن توزيع الدخل سيصبح أكثر مساواة بمرور الوقت، إذا استمرت الرأسمالية فى نموها كما كانت فى سنوات ما قبل ١٩٢٨." [٢٦] أما المساواة فى الملكية فليست غير مرغوب فيها فحسب، بل أنها مستحيلة - بالنسبه لأنصار النظرية.

ويعتبر "هايك" عدم المساواه جزءا من النظام التلقائى. لأنها تخدم مصالح أولئك الذين ليست لهم ملكية خاصة، كما تخدم من يتمتعون بهذه الملكية. فقد أصبحت الحضارة الحديثة ممكنة فى ظل نظام الملكية الخاصة فقط. وترى نظريه اليمين الجديد أن الرأسمالية هى النظام الذى يكفل نمو وتحسن مستويات المعيشة على المدى البعيد. ويعد الحديث عن "المعجزة الأقتصادية" أو تطور الولايات المتحدة فى المائتى سنه الماضية خير مثال على ذلك. فقد تم تطور الإقتصاد فى أمريكا بدون تدخل الحكومة." حقا ساهمت المصادر الطبيعية الشخصية فى صنع هذا التطور، لكنها لا تفسر النجاح الذى حصدته بريطانيا واليابان فى القرن التاسع عشر، وهونج كونج فى القرن العشرين. لقد أثمر المزج بين الحرية السياسية والحرية الإقتصادية العصر الذهبى فى كل من الولايات المتحدة وبريطانيا فى القرن التاسع عشر. [٢٧] لكن

انجازات الرأسمالية لم تكن مادية بصورة خالصة. فإنجازها العظيم ليس فى تراكم الملكية فقط، بل إنه الفرص التى أتيحت للأفراد من الجنسين على مدى تنامى وتحسن قدراتهم. و" إذا سألنا ما هو أكثر شئ يدين به الناس للعادات الأخلاقية لهؤلاء الذين يطلق عليهم أسم الرأسماليين، كانت الإجابة هى: حياتهم ذاتها."(٢٨) وهكذا فإن الناس مدينون بوجودهم لفرص العمل التى أتاحها النظام الرأسمالى وتشير هذه المقولة إلى طبقة العمال بصفة خاصة. لكن كيف أن تكون هناك فرص حقيقية فى ظل احتكارات الرأسمالية؟ وتكون الإجابة من وجهه نظر ليبرالية رجعية (هايك) ترى أن العمال يتحملون المسئولية كاملة فى خلق هذه الإحتكارات. فهم من خلال مجموعات منظمة (النقابات) يخلقون ندرة مصطنعه فى النوع الذى يمارسونه من العمل، تمنع أولئك الذين يرغبون فى أداء مثل هذا العمل مقابل أجر أقل من أن يفعلوا ذلك. وفى مقابل هذا التصور يطرح المعارضون لهذه النظرية، وفى إطار حركه اليمين الجديد ذاتها. اهتماماتهم الحقيقية بأصول" التسييس" من منطلق مقولة "دى توكيفيل" De Tocqueville: " إن المجتمع يتحرك صوب الديمقراطية والمساواة فى الظروف الإجتماعية. وقد أفضت ملاحظته للديمقراطية فى أمريكا إلى الأمل فى تجنب سوءآت التسييس(٢٩). حاول دى توكيفيل عرض أمريكا كنموذج للقوانين والنظم السياسية، والتى من خلالها يصبح الشعب الديقراطى حراً. وقد تأثر بوجهة نظره العديد من المفكرين أنصار مذهب المحافظين. وفى المقابل يؤكد هايك على أن الباعث الأساسى لعملية التسييس قائم بداخل النظام السياسى أكثر من كونه خارجه. "إنه موجود بصورة حقيقية فى حكم الأغلبية(٣٠). وما يراه "هايك" يتعارض بصورة أساسية مع تصور "دى توكيفيل" الذى شايعه عدد من مفكرى اليمين الجديد: إن الباعث الأساسى لعملية التسييس يتأتى من الشعور بالحسد envy بين أفراد المجتمع(٣١). ويقرر "هايك" أن محور ارتكاز المعارضين للنظرية التى يعد أحد أنصارها النموذج السائد للنظم الديمقراطية الليبرالية. ويفضى هذا النموذج بالضرورة إلى تحول تدريجى من النظام التلقائى للمجتمع الحر إلى النظام الشمولى.

ثانيا: العوامل المؤثرة
فى التكوين الفكرى

١ - الفلسفة البريطانية فى القرن الثامن عشر

(أ) - ديفيد هيوم.

لا تمثل كتابات ديفيد هيوم (١٧١١ - ١٧٧٦) الإقتصادية والسياسية جزءاً جوهرياً من إنتاجه الفكرى، ومع ذلك فإن نظريته ونبرته الفكرية المميزة اعتبرتا الأساس الفكرى لدى أنصار المذهب المحافظ، والليبراليين لما طرحوه من أفكار، وقد أنتمى "هيوم " إلى حزب التورى " Tory" الذى يعنى جملة السياسات والمذاهب المرتبطة بحزب المحافظين الإنجليزى وأسلافهم. " ويمكن القول بأن المبادئ التى شكلت فى القرن الثامن عشر وجهة نظر كل من فولتير، وسميث، وهيوم، ديدرو قد وضعت فعلاً فى القرن السادس عشر[٣٢] ويعد القرن السادس عشر عصر إندحار اللاهوت بمشاكله الميتافيزيقية. وتلاشى كل ما يتعلق بالنظام الكونى لصالح الحياة الإنسانية بقضاياها المعاشة. لقد فجر القرن السادس عشر الثورة، وتم استثمارها على يد القرون التى تلته، لتحرز تقدماً مذهلاً لصالح الحياة الإنسانية. " وعند نهاية القرن السابع عشر الذى يعد

على امتداده إحتجاجا ضد مذهب " التدخل الإقتصادى " Interventionalism حتى انــدلاع "الحـرب الأهليـة " ـ كان الموقف جاهزا لكى يدعو هيوم إلى فلسفة الحرية الإقتصادية التامة، وعلى آدم سميث أن يؤكدها[٣٣] كانت دعوة «هيوم» إلى فلسفة الحرية الإقتصادية فى القرن الثامن عشر متفقة مع طموحاتة الإنسانية فى تحقيق سعادة طويلة الأمد لبنى البشر. وقد جاء الإلتزام الأخلاقى بتحقيق العدالة سبيلا إلى تحقيق هذه السعادة، مع الوعى بأن هذا الالتزام يعد التزاماً طبيعى. إن عنايتنا بسعادتنا وسعادة أقراننا تؤدى بنا إلى إقامة نسق من القوانين والعقوبات. ويخلق هذا النسق لدينا التزام طبيعى بأن نكون عادلين ويعنى هذا الالتزام نوعية الدافع فحسب. ويعطى هذا التصور الفرصة لإقامة الحجة القوية ضد نظرية " العقد الإجتماعى " للإلتزام السياسى. كما يطرح هذا التصور أقتراحا قيماً عن طبيعه الوعود ـ أى تبادلها. باعتبار أن الحكومة والوعود كلتيهما ليستا سوى وسائل نافعة، كما أنهما يدينان بقوتهما الملزمة لمنفعتهما فحسب، فمن العبث أن نقيم إحداهما على حساب الآخرى، بمعزل عن هذا الواقع. لكن ليس ثمة صعوبات فى تحقيق تلك الالتزامات العادلة، ألا يمكن أن يشكل هذا الالتزام قيداً على الحرية الفردية؟ وعى هيوم هذا الأمر، ولذلك فقد رأى " أن الفائدة المرجوة تنشأ من المخطط الكلى أو النسق العام، من ملاحظة القاعدة فحسب، دون الأخذ فى الأعتبار أى ظروف خاصة أو استثنائية[٣٤] لقد أوجد هيوم صياغة اجتماعية لتلك الإلتزامات ـ العدالة ـ المتضمنة فى الوفاء بالوعود واحترام الملكية، والولاء للدولة. وتقوم هذه الالتزامات على اتفاقات مصطنعة، لا يمكن أن يتماسك المجتمع بدونها. كما لا يمكن أن تنجز المهام الموكولة إليها، متى تعرضت لتأييد أو رفض كل إنسان كما يروق له، من خلال ممارسة الإنسان لحريتة الخاصة. وقد برهن "هيــوم "على أنه بالإضافة إلى استحالة وضع مبادئ أخلاقية ملزمة باستعمال الفعل القسرى، فإن النظام الأخلاقى ليس نظاماً تعسفياً. إنه مجرد تابع للتفسير الفرضى لتطور قواعد العدالة، والملكية والذى يسمى نسقيا "القــانون الطبيعى " دون أن يورط نفسه فى وضع قانون طبيعى عقلانى. ويستعمل هيوم تعبير قواعد العدالة ليشمل أشياء أخرى مثل قواعد الملكية... ولذا فمن المحتمل تماما القول بأن بعض ما يسميه هيوم "قواعد العدالة " كانت غير عادلة [٣٥]. آمن "هايك "

مثلما اعتقد "هيـوم " من قبل، بضرورة استعمال العقل ضد العقلانيين المغالين فى عقلانيتهم " فقد أعلى هيوم من شأن الأسترشاد بالعقل لإدراك حدود العقل الإنسانى، وهذا ما فعله هايك فى الواقع."[٣٦] ويسجل "هايك" بشئ من التقدير والتأكيد أن ما فعله هيوم فى مواجهة العقلانيين جدير بأن نحذو حذوه. "فعلى النقيض من تلك العقلانية الساذجة، والتى تعاملت مع عقلنا بوصفه عقلاً مطلقاً يتوجب علينا أن نستأنف جهود ديفيد "هيــوم" فى الملاحظة والنقد، عندما حاول مواجهة الأفكار العقلانية فى عصر التنوير بأسلحتها الخاصة. وقد أخذ على عاتقة مهمة دحض دعاوى المذهب العقلانى، باستعمال التحليل العقلانى[٣٧] وقد جاء موقف "هايك" ضد أفكار المذهب تعبيراً عن رفض وجهة نظر المذهب التى تم التعبير عنها بصورة موجزة عند فولتير فى تصوره لإلغاء كل القوانين الموجودة بالفعل من أجل نظام قانونى أفضل مما قائم .وبناء على تصور "فولتير" فإنه ينبغى إلغاء تلك القوانين التى تطورت على نحو تلقائى. وقد ارتبط هذا التصور بفكرة أن كل القوانين يجب أن تنبثق من إرادة منفردة حاسمة (السلطة المطلقة) تخول لها كل السلطات، وتهدف إلى تحقيق هدف إجتماعى محدد وقد بلغت هذه الفكرة أوج ازدهارها عند بنتام. ويعنى إلغاء تلك القوانين التى تطورت بصورة تلقائية بالنسبة لهايك السبيل إلى تحقيق "الديكتـاتورية" من خلال سلطة مطلقه تفضى إلى الفاشية أو الشمولية. ومثلما جاء إرتباط" هايك" الفكرى بهيوم نتاجا لموقفهما الموحد من المذاهب العقلانية جاء أيضا من تأكيدهما على ضرورة الملكية بالنسبة لتحقيق الحرية، كما أنها الأساس الحقيقى للعدالة. إن ما يعنيه "هايك" بالعدالة متصل بصورة واضحة بفكرته عن القانون. وقد شايعت هذه الفكرة إلى حد كبير الفلسفة القانونية عند المحافظين التقليديين، خاصة ديفيد هيوم. إن القواعد العامة ـ للعدالة. يجب أن تنتشر بشكل تلقائى، لكى تزدهر كما حصدها هيوم، وكانط، إنها لم تدحض قط، بل أهملت أو نسيت فقط[٣٨] وإذا كـــان هيوم ينشد العدالة الموجودة فى الطبيعة ممثلة فى قوانين الملكية الثلاثة: ثبات الملكية، وانتقالها بالتراضى، والوفاء بالوعود، فإن العدالة عند "هايك" تعنى حماية القانون للملكية الخاصة، فهو وحده الذى يدع مجالا للحرية. إن القانون، والحرية، والملكية بمثابة ثالوث مقدس متلازم". وتصبح القضية عند هايك: أن الملكية تعنى

الحرية، وتستلزم هذه الحرية وقاءً قانونيا، ومن ثم تصبح الملكيةوالقانون مرادفان للحرية عنده. لكن هايك لم يؤسس وجهه نظره عن القانون على أى فكرة من أفكار "القوانين الطبيعية" كما فعل هيوم، عندما أكد أن القوانين الأساسية الموجودة فى الطبيعة هى القوانين الثلاث المتعلقة بالملكية. لكن أهتمام هايك لم ينصب على المحتوى الخاص بهذه القوانين، إنما على الصفات العامة الواقعية فحسب، والتى تتعلق بقواعد الملكية فى المجتمع الحر. "فتقوم قواعد السلوك العادل (القانون) على حماية الممتلكات فى المقام الأول، ليس بتخصيص قواعد معينة لطائفة من الأشخاص بصورة خاصة، بل بإمكان عملها المنبثق من وقائع يمكن التحقق منها" [٣٩] يرفض "هايك الأستثناء أو التخصيص بالنسبة لتطبيق القانون، ومن ثم يجب أن تكون قواعد القانون عامة مجردة. ويتشابه تصور هيوم لقواعد العدالة مع ما يراه هايك إلى حد كبير فقد يكون ثبات الملكية مفيداً، أو حتى ضرورياً للمجتمع الإنسانى، لكن لا ينبغى أن توضع علاقه الملائمة والصلاحية فى الأعتبار عند توزيع ملكيات الجنس البشرى، بل يجب أن نحكم أنفسنا بواسطة القواعد المحددة للملكية، والتى تكون أكثر عمومية عند تطبيقها، وأكثر تحررا من الشك وعدم اليقين. "[٤٠] وتبدو "العدالة" أو القواعد المحددة للملكية ضرورية لتحقيق الحرية عند هيوم، وإن كانت هذه الحريةتتعارض أحيانا مع قواعد العدالة. فقد يتناقض الفعل الفردى أحيانا مع المصلحة العامة، لكن من ناحية أخرى، قد تتناقض الأفعال الفردية إما مع المصلحة العامة أو المصلحة الخاصة. حقا يسهم النظام العام أو الهدف الخاص الصحيح إلى حد كبير فى تحقيق العدالة، بل قد يمثل فى الحقيقة ضرورة بل قد يمثل فى الحقيقة ضرورة مطلقة، غير أن كليهما ضرورى لتدعيم المجتمع، بل ومن أجل صالح وخير كل فرد. " إن ما يطرحه هيوم عن نسق القواعد القانونية أو قواعد العدالة، ليس سوى تقدير لدلالة ومغزى نسق القواعد القانونية، لكن الإسهام المرجح بصورة كبيرة وغير معروفة إسهامه فى تفسير النظام الإجتماعى برمته. " [٤١] إن قيمة إسهام هيوم الفكرى بالنسبة لهايك تتمثل فى اكتشافه المعنى الحقيقى لتاريخ انجلترا فى أنه كان تطوراً من حكم الإرادة إلى حكم القانون. ويفضى الحديث عن حكم الإراده إلى موقف هايك" من "الإرادة العامة" تلك العبارة التى سطرها "روسو" وجعل الناس من

خلالها كياناً واحداً، وفرداً واحداً، وربما كان هذا من وجهه نظر "هايك" المصدر الرئيسى للغرور القاتل للعقلانية الثقافية الحديثة. إن موقف "هايك" من روسو يعد جزءاً من موقفة العام تجاه التقليد الذى ينضوى روسو تحت لوائه، والذى جاء تنظيره للحرية مخالفا لتصور هايك إلى حد كبير. وقد أستقى هذا التقليد (الفرنسى) أهم أفكاره من ديكارت(*). كما يشمل بالإضافة إلى روسو، كوندرسيه، والفيزيوقراطيين وقد رفض "هايك" التراث الفرنسى لصالح التراث البريطانى. كما وصف فلاسفة التراث البريطانى بأنهم "لاعقلانيون" أى أنهم أقل اهتماما بالأثر الإنسانى العظيم الذى تحقق بواسطة "العقل". وهكذا يعد فهم "هايك" للحرية أمتداداً واضحاً للتراث البريطانى الذى يعد "هيوم" أحد رواده الأوائل مع سميث، وبيرك، إن تعريفات هايك الفلسفية تعد رافدا من روافد التفكير الإجتماعى عن الإنسان والمجتمع فى القرن الثامن عشر."

(ب) آدم سميث

تتمثل قيمة سميث (١٧٢٣ ـ ١٧٩٠) فى إسهامه الذى جعل الفلسفة تميل فى إتجاه علم الإقتصاد، وقد جاءته الشهرة من وضعه لمبادئ النظام الحر أو الرأسمالية الليبرالية. ومن الجدير بالذكر أنه أحد المشاركين فى تخطيط أنساق المجتمع الحالية.

وقد قام سميث برغم مشايعته للتقليد ـ الليبرالى ـ الذى يعد لوك" رائده الأعظم، بتغيير مهم، ومتميز لبعض جوانب هذا التقليد." ولكى تفهم الرأسمالية الحديثة بصورة كافية فمن الضرورى إدراك التغيير الذى أحدثه سميث فى التقليد الليبرالى عند لوك، وكذلك فهم أساس الإرتباط بين الرأسمالية؛ ومذاهب ما بعد الرأسمالية، خاصة مذهب ماركس الذى أدرك أن قضايا الرأسمالية قد غيرت مسارها منذ آدم سميث "(٤٢).

جاءت إنطلاقه "سميث" الأولى من التقليد الليبرالى الذى أرسى مبادئه "لوك" وجاءت الأخرى انعكاساً لتأثير هيوم. وإن كان من الخداع القول بأن تعديل المذهب

(*) على النقيض من تصور «هايك» لديكارت، يرى «هوسرل» الكوجيتو الديكارتى نقطة البداية فى الشعور الأوربى، اى ان ديكارت بهذا المعنى هو المؤسس الأول للفينومينولوجيا، وهو الذى اكتشف عالم الذاتية.

ـ د. حسن حنفى، مقدمة فى علم الاستغراب، الدار الفنية، القاهرة، ١٩٩١، ص ٢٥٠.

الكلاسيكى الحديث قد بدأه «سميث»، ولذا ينبغى توضيح التزام «سميث» بأفكار صديقه الأكبر«ديفيد هيوم». «ويسلم» «سميث» بأثر التحسين الذى أدخله هيوم على المذهب الكلاسيكى الحديث، والذى يختلف عن وجهة نظرة، على الرغم من أن دلالة هذا التحسين لم تكن حاسمة إلى حد كبير، إلا أن مذهب سميث يمثل إنعكاساً عميقاً لتأثير هيـــوم،[٤٣] وأن سميث لم يكن مبدعاً لنظرية أو مبدأ جديداً، إلا أنه طور بصورة عظيمة المبدأ الذى كانت فروضه قد وجدت بالفعل من قبله. ولا يعد مؤلف سميث: «ثروة الأمم» إلا جزءاً من نسق فلسفى عن المجتمع غير مكتمل. فعلم الربط بين مبادئ الطبيعة، هو جعل مسرح الطبيعة أكثر تماسكاً، وبالتالى أكثر المشاهد عظمة وبهاءً. إنه يسعى إلى إدخال النظام على الفوضى. وليضع مبادئ الحصول على الثروة جليه للرجل المتعلم، [٤٤] كان مؤلف سميث (ثروة الأمم) موائماً لعصره فقد كانت الظروف الإجتماعية والإقتصادية آنذاك حبلى بهذا العمل الذى جاء ميلاده رغبة ملحة فى صياغة نظرية لما يحدث، وما يجب أن يتم فى ضوء طفرات إجتماعية واقتصادية. وقد دعت هذه الطفرات «سميث» ومعاصره «هيوم»، ومن قبلهم «لوك» أن ينظرّوا لها وأن يضعوا أسسا فلسفيه للمجتمع بكل قضاياه. وتبقى «لسميث» ريادته كمنظر للحرية الإقتصادية. وقد أكد «هايك» ذلك فى مقولته: «أشعر برغبة ملحة فى القول بأن سميث هو أعظم المفكرين الإقتصاديين جميعهم، ليس بتأثيره فحسب، بل لإدراكه ومعرفته الواضحه بالمشاكل الجوهرية لعلم الإقتصاد.»[٤٥].

ويهتم «هايك» بوجهة النظر القائلة بالنظام التلقائى أو نظام التوالد الذاتى Self-Gener ating الذى يعد جوهر مفهومه عن الحرية. كما أن هذا النظام يمثل عند سميث السياق الطبيعى للحرية الفردية. وهو النظام الجدير- بواسطة اليد الخفية- بتحقيق مصلحة الفرد والمجموع فى المجتمع العظيم. وعلى منوال سميث يسير هايك، فيرى أن الأسواق الرأسمالية ذات النظام التلقائى ليست نتاجاً للتخطيط الإنسانى، إنما تفرض تلك الأسواق على الحياة الإنسانية نظاما يتيح للأفراد حرية استعمال معرفتهم الخاصة لتحقيق أهدافهم. وفى الوقت نفسه تحقق مصلحه المجتمع ككل. «ويشبه ذلك اليد الخفية عند» «أدم سميث». والتى تفسر النموذج الأمثل الذى يحقق به الأفراد غاياتهم، نحو مؤازرة النظام الإجتماعى، مادامت سمعتة لم تنثلم من قبل الحكومة

ذات السلطة العليا الموسعة،[٤٦] ومن هنا تنبثق كراهيه آدم سميث، وهايك لتدخل الدولة. كما لا يوجد معنى تدخل الدولة، طالما أن كل إنسان يدبر وبصوره طبيعية أمر نفسه. لكن هذا التدبير لايتناقض بالضرورة مع الصالح العام، أو صالح المجموع. ما دامت هناك يد خفية تقوده لانجاز غايه مالم تكن جزءاً من حسبانه، [٤٧] وبناءً على ذلك، فإن تلك الغاية التى ترشده إليها «اليد الخفية» هى الصالح العام الذى لم يسع الفرد إلى تحقيقه عن قصد، وهو بصدد تحقيق مصلحته الذاتية. إن الفرد يحقق من خلال فعالياته أمرين: تنميه رأس ماله، وأيضاً تدعيم الصناعة المحلية. ويعمل الفرد بالضرورة أفضل ما يستطيع عمله، ليعود ذلك بمردود على المجتمع. وهو لا يقصد فى الحقيقه بعمله هذا تحقيق المصلحة العامة، بل لا يعرف كيف يحققها؟ إنه يبغى ربحه الخاص فقط. وفى هذه الحالة كما فى حالات أخرى عديدة توجد يد خفية تقوده إلى صنع ذلك. ويبدى «هايك» إعجاباً عظيماً بفكرة اليد الخفية عند آدم سميث. «فقد استخدم سميث وعلى نحو واضح تماماً فكرة «اليد الخفية» وهى الفكرة التى عبرت بصوره دقيقة عن أثر الأسعار وإنتظامها فى الأسواق الحرة بواسطة التغذية الراجعة السلبية»[٤٨] إن أساس المجتمع العظيم عند «سميث»، وأيضاً عند «هايك» يستلزم الحرية التامة للفرد، وتفترض هذه الحرية بالطبع عدم تدخل الدولة، ومن ثم يكون استرشاد الأفراد بالدلالات المجردة للأثمان أكثر من استرشادهم بالحاجات الملموسة. ومن ثم يمكن التخلص من الجهل المتأصل بمعظم الحقائق الجزئية على أحسن وجه. إن موقف كل من سميث، وهايك يبدو موجها بصورة واضحة ضد «المذهب العقلانى الإستدلالى». فليس بوسع هذا المذهب أن يحقق التطور لنظام المجتمع الإنسانى متى كان مخططا عن قصد، وموجهاً لتحقيق أهداف معينة ويسمى «سميث» أنصار هذا المذهب «النسقيين» men Of System أو هـؤلاء الذين يعتقدون فى إمكانية وضع نسق لتنظيم أعمال الفرد الذاتية، وتوجيهها لتحقيق مصلحة عامة. إن ذاتية الفعل قد تفضى إلى نظام عام غير مقصود. وقد ارتأى ذلك من قبل «برنارد ماندفى» عندما كتب فى مؤلفه «أسطورة النحلات»: إن الأفعال الذاتيه للأفراد قد أوجدت نظاماً عاماً، برغم أنهم كأفراد لم يتعمدوا مثل هذا النظام[٤٩] وتبدو رؤية «ماندفى» مماثلة لرؤية سميث، حيث ترشد اليد الخفية الأفراد

باتجاه الصالح العام. وتلعب اليد الخفية دوراً أكبر من كونها شبح التخطيط الإقتصادى، فبدونها ليس ثمة أخلاقية، ولن يكون نظام إجتماعى، وقد تعودنا التفكير فى هذا المصطلح، باعتباره مصطلحا يصف أسلوب اقتصاد السوق الحر، والذى تتسم فيه السوق بالاستمرارية، بوصفها مجموعة عمليات تتسم بالمرونة بالرغم من غياب الموجهى[٥٠] وإذا كانت المصلحة الذاتية هى منطلق كل من "سميث" و "هايك" لتأسيس المجتمع العظيم، فإن "هايك" مدفوعا باعتقاده فى الفعل الفردى التلقائى - يرفض إلصاق تهمة بداية المذهب الآنوى egoism بسميث. فمن الخطأ الاعتقاد بأن آدم سميث هو المبشر بالمذهب الآنوى، إذ إنه متعاطف مع استخدام الفرد لدخله الزائد فى الأعمال الخيرية. "أما بالنسبة لتلك المشاعر التى لم تزل قائمة فى ظل ما يسمى" بالعدالة الإجتماعية" والتى يطالب كل الإشتراكيين بسيادتها، فإنها تتناقض مع المجتمع المنفتح، الذى يدين له كل وارثيه من الغربيين بالمستوى العام لثرواتهم،[٥١].

وقد قام الاهتمام الذى خصت به النظرية الليبرالية العدالة أو قواعد السلوك العادل، على أساس النظر إلى تلك القواعد باعتبارها شرطاً جوهريا للحفاظ على نظام التوالد الذاتى أو النظام التلقائى لأفعال الأفراد على إختلاف شاكلتهم، وهو يحاولون تحقيق غاياتهم الخاصة وفقا لمعرفتهم الذاتية وقد أكد ذلك المؤسسون العظام للنظرية الليبرالية فى القرن الثامن عشر: ديفيد هيوم، وآدم سميث، بعدم أفتراضهم وجود أنسجام طبيعى بين المصالح المختلفة للأفراد. لقد أكد كلاهما على أن مصالح الأفراد المختلفة تكون متوافقه مع الالتزام بقواعد السلوك الملائمة" [٥٢] وبالنسبة لسميث فإن أساس بنيه هذا العالم هى المشاركة الوجدانية أو التعاطف [*] Sympathy الذى يجعل مصلحة الآخرين منضوية تحت لواء مصلحتى، ويتخلق من رحم هذا التعاطف العدالة، أو العامود الأساسى للدولة، ويحل هذا التعاطف معضلة الأنانية المتمثلة فى الفعل الفردى الذاتى." لقد تحدث علماء الإقتصاد السياسى فى القرن الثامن عشر عن حب الذات بصورة شاملة كقوة دافعة للفعاليات الإنسانية [٥٣]. وفى

(*) إن التعاطف عند سميث واقعة اساسية للشعور الخلقي، تعاطف المحايد والشاهد المنصف، وهو اساس الاخلاقية.

مقابل ذلك فإن الإيثارية أو الغيرية alturism ملائمة للجماعات الصغيرة فحسب، لكنها غير ملائمة للجماعات الأكبر عدداً. إن حب الذات هو شريان الحياة للنظام التلقائى عند سميث، وهايك، فهو الذى يولد ظروف التقدم فى حالة عدم وجود إتفاق عام حول الغايات التى ينبغى تحقيقها بصورة تعاونية. وقد بالغ أنصار المذهب الليبرالى المحافظ - خاصه هايك - فى الطبيعة الخيرة لليد الخفية." فقد بالغ البعض منهم بصورة تدعو للدهشة والعجب فى تقييم فوائدها الإجتماعية، فقد وصل الأمر بهم إلى اعتبارها مساوية لله الذى يحرك عجائب خلقه بطرق خفية. »(٥٤).

رفض الأشتراكيون "اليد الخفية" إذ إنها من وجهه نظرهم تصريح بكل أنماط السلوك الأنانى، لكن المؤصّل لهذه الفكره (آدم سميث)، ومشايعيه من أمثال هايك افترضوا ضمنياً أو بصوره مسبقة وضوح الصياغة الأخلاقية والقانونية بداخل الأهداف الفردية المتحققة. فلا يوجد لديهم افتراض مسبق بأن الأهداف الفردية أنانية بطبعها. وتمثل النقطة الرئيسية عندهم أن الأفراد وهم بصدد تحقيق أهدافهم ربما كانوا أنانيين، لكن المسألة ليست كما تخيل بعض الأشتراكيين أنها حرب الجميع ضد الجـمـيع"! لكن الأشتراكيين لم يرفضوا اليد الخفية تماما. "فقد فرض التقييم الإقتصادى الإشتراكى حدودا للسيطرة الواعية بالنسبة للتخطيط الإقتصادى، بحيث تتضمن فى الواقع بصوره ضرورية السماح بنطاق من الفعاليات الإقتصادية غير المخطط لها، ومن ثم السماح" لليد الخفية" على الأقل بصورة جزئية بتنظيم تلك الفعاليات من أجل الصالح العام. "(٥٥) لكن "هايك" لا يؤمن بمنطقه وسطى بين الاقتصاد المخطط، السيادة الكاملة للسوق الحر القائم على المنافسة.

٢ - المدرسة الاقتصادية النمسوية

(أ) النظرية الذاتية للقيمة

ربما تكون أعظم الفترات أهمية فى تاريخ الفكر الإقتصادى فترة نظريات القيمة الذاتية" (*). و" تمثلت هذه النظريات فى كتابات كل من كارل مينجر: أسس علم الإقتصاد السياسى (باللغة الألمانية) وس. جيفونز:" نظرية الإقتصاد السياسى"

(*) تسمى هذه النظريات ايضا نظريات المنفعة الحدية او «التحليل الحدى».

(باللغة الإنجليزية). أما ليون فالراس: مبادئ الاقتصاد السياسي البحت. والفريد مارشال: مبادئ الاقتصاد، والمدرسة الكلاسيكية المحدثه التى أنشأها، لا يمثلون حقاً وبالكمال الأتجاه الذاتى، بالرغم من أنهم غالبا ما يعتبرون منتمين إليه" [٥٦] ولا تحتاج النظرية الذاتية للقيمة إلى أن الإنسان بالضرورة إنسان اقتصادى، حيث تعنى هذه العبارة كون الإنسان يسلك فى حياته سلوكا اقتصاديا على الدوام، ويعبر هذا المعنى عن الأسلوب المتبع فيما يتعلق بالمصلحة الذاتية للوصول إلى الحد الأدنى من الأعباء المالية، والحد الأعلى من الأرباح، ولا يعنى هذا أن كل حد أقصى من المنفعة هو بالضرورة حد اقتصادى، ويعد هذا الأمر بيت القصيد بالنسبة لنظريات المدرسة النمساوية" فقد توسعت هذه المدرسة فى نظرياتها إلى حد أنه لم تكن مجرد نظرية اقتصادية فحسب، بل صارت نظرية عامة عن الفعل الإنسانى [٥٧] وقد تأثر "هايك فى صدر شبابه بأعمال الأقتصاديين النمساويين ذائعى الصيت أمثال كارل مينجر. K.Menger (١٨٤٠ ـ ١٩٢١) فون فيشر V. Wieser (١٨٥١ ـ ١٩٢٦)، فون ميزيس V. mises (١٨٨١ ـ ١٩٧٣). وقد وضع هؤلاء أسس المدرسة النمساوية فى علم الاقتصاد. وقد شكل هؤلاء اتجاها متميزا من التنظير الاقتصادى يختلف عن ذلك الإتجاه السائد فى علم "الإقتصاد الكلاسيكى الجديد، "(*) الذى ساد أمريكا الشمالية، وأقطار أوروبا الغربية، خاصه العالم الناطق بالإنجليزية." ويدين "هايك" بالكثير لهذا التقليد (المدرسة النمساوية) فى علم الإقتصاد، بالرغم من تطويره لبعض جوانب هذا التقليد."[٥٨] ويعد" كارل مينجر" المؤسس ومصدر الإلهام للعديد من أعضاء هذه المدرسة. ويعود ذلك إلى إعادة اكتشافه النظرية الذاتية للقيمة" باستخفافها واحتقارها لما يسمى بالفضائل. وقد أدمج هايك بعضا من هذه النظرية فى نسقه الفكرى الخاص وقد انطلقت هذه النظرية من تطلعات آدم سميث لتحطيم أحد العناصر المهمة للغاية فى علم الإقتصاد، وهو نظرية القيمة. ويمكن فهم ذاتية "هايك" فى الإقتصاد فى أفضل صورها من خلال تطور المدرسة النمساوية. وبالرغم من تأثر هايك برواد المدرسة النمساوية، إلا أن تأثره المباشر والخاص كان "بمزيس" أستاذه الأكاديمى.

(*) يقوم هذا الاقتصاد على اقتصاد التوازن العام الذى يعنى أن معرفة ميول الأفراد، وجمع وسائل رفاهيتهم، الأثمان، الخ..... يمكن التنبؤ به بصورة الية بواسطة استعمال المناهج الرياضية، فذلك هو الحل الأمثل لأى مشكلة اقتصادية تواجهنا.

"وقد تحمل كلاهما عبء الدعوة لأفكار المدرسة النمساوية" للتحليل الحدى(*) Mar-ginal Analysis إن القيمة ليست خاصية أو صفة طبيعية تحوزها الأشياء نفسها بغض النظر عن علاقتها بالناس. " وقد أكد مينجر عام ١٨٧١ : على أن القيمة هى تقدير يصنعه الناس عن أهميه سلعة تحت تصرفهم، للحفاظ على حياتهم ورفاهيتهم."(٥٩) وعندما ترتبط القيمة بوجهات نظر الأفراد تصبح ذاتية. وهكذا تسقط "الفضائل" من الحسبان الإقتصادى فالقيمة ليست فضيلة فى حد ذاتها، إنما هى قيمة ذاتية تختلف بإختلاف الأفراد. وقد أكدت هذه النظرية على أن الأحداث الأقتصادية لا يمكن تفسيرها بأحداث سابقة.. وهكذا تم توحيد النظرية الاقتصادية فى نظام متماسك، وبالرغم من أن علم الإقتصاد الكلاسيكى، أو ما يسمى غالبا" الإقتصاد السياسى الكلاســيكى" قد قدم بالفعل تحليلا شاملاً لعملية المنافسة، وبخاصة الطريقة التى ادمجت بها التجارة الدولية نظما وطنية للتعاون فى نظام دولى. إن ما قدمته نظرية المنفعة الحدية أو نظرية التحليل الحدى يعد إيضاحاً حقيقياً لكيفية تحديد العرض والطلب ومدى ملائمة الكميات مع الأحتياجات، وأوضحت إجراءات الندرة(**) الناتجة عن التعديل المتبادل بين الأفراد. وهكذا أصبحت عملية السوق من خلال هذه النظرية واضحة بوصفها تناقل للمعلومات التى تمكّن الناس من أستخدام معلومات ومهارات لا يمكن الوصول إليها بصورة فردية.

(ب) المنحى الأستبطانى للفعل الإنسانى.

يعد "ميزيس" الممثل الأول للتطور الأخير الذى لحق بعلم المناهج النمساوى. ومن الثابت أن الكثير من كتابات هايك المبكرة فى علم المناهج ما هى إلا تطويرات لموقف "ميزيس". فقد وضع "ميزيس" تمييزا واضحا بين العلوم الطبيعية التى تستمد

(*) يقوم التحليل الحدى على التفرقة بين المنفعة الكلية والمنفعة الحدية. فالأولى هى مجموع المنافع التى يحصل عليها الشخص من جراء استهلاك الوحدات المتعددة التى يتكون منها شىء ما. والثانية هى ما يطرا على المنفعة الكلية من تغيير بفعل إضافة أو إنقاص وحدة واحدة من الوحدات التى يستهلكها الشخص.

- احمد زكى بدوى، معجم المصطلحات الاقتصادية، دار الكتاب المصرى القاهرة، ١٩٨٤، ص ١٨٤.

(**) تعنى الندرة وجود السلع والموارد التى تحت تصرفنا بكميات محدودة بالنسبة للحاجات التى يمكن اشباعها، وندرة الموارد او وسائل اشباع الرغبات الأنسانية هى فكرة اقتصادية تعبر عن العلاقة بين الرغبات الانسانية وبين وسائل اشباعها

د. احمد زكى بدوى، ص ٢٦٢.

هويتها من الملاحظة، وقابلية التجريب Testability، والقياس الكمى Quantitication. بينما تتكون العلوم الإجتماعية من نظريات تفسر السلوك الإنسانى، حيث لا تكون المعايير صعبة فحسب، بل غير مقبولة من الناحية المنطقية. وقد أطلق "ميزيس" على علم الفعل الإنسانى مصطلح "براكسيولوجى" Praxeology(*). ويمكن ملاحظة أن مبادى علم الإنسانى ليست تسليمية شأنها فى ذلك شأن المبادئ الرياضية، ذلك لأن المعرفة غير متشابهة فى العلوم السيكولوجية. "إن معرفه ألفعل الإنسانى هى معرفة قبلية قائمة فى أذهاننا، ومن خلال الإستبطان(**) introspection يمكن فهم ملكات أذهاننا، ومن ثم يكون بوسعنا فهم سلوك الآخرى"[٦٠] ويمكن التعرف على طبيعة الفعل الإنسانى عن طريق الإستبطان. ومن خلال علم الفعل الانسانى، يمكن للفعل الفردى أن يزن أختياراته وفقا للمصلحة الخاصة. وبما أن علم الفعل الإنسانى بوسعة تحديد خيارات الفعل الفردى، ومدى ملائمتها للمصلحة الذاتية، فإن ميزيس ينفى نفيا قاطعا ما يسمى بالوقائع الإجتماعية والموضوعية، إذ أنه لا يمكن ملاحظتها، وبالتالى وضعها محك القياس أو المعايرة، وما ينطبق على الوقائع الإجتماعية، ينصرف إلى النظريات الإقتصادية، فهى أيضا لا يمكن أختبارها تجريبيا. ويتفق "هايك" مع "ميزيس" فى نفى موضوعية الوقائع الإجتماعية. "فالوقائع الإجتماعية هى وجهات نظر تتحدث عما يقوم به الناس من أفعال نقوم بدراستها، وهى تختلف عن وقائع العلوم الطبيعية الموجودة فى معتقدات ووجهات نظر محددة[٦١] وبناء على ذلك، يقوم أعتراض علم الفعل الإنسانى (البراكسيولوجى) على المذهب التجريبى فى بناء النظرية الإقتصادية، تحت مقولة: إنه لا توجد ثوابت فى العالم الطبيعى، ولا يعد المعيار الإقتصادى والأحصائى نتاجا لهذه الثوابت. إنه

(*) البراكسيولوجي هو علم قبلي، مشابه لعلم الرياضايات وينشا عن طريق استنباط نتائج من مبادىء يقينية بذاتها، لاتهتم مطلقاً بالزمان او المكان، إنه مبدأ يقيني ينصب اهتمامه علي أشكال العلاقات بين الغايات والوسائل.

- N. Barry, P. 20.

(**)ا لاستبطان: هو الدخول في باطن الشيء، ويطلق علي ملاحظة النفس الفردية لذاتها لغاية نظرية، وهذه الغاية قسمان الأول: معرفة النفس الفردية من جهة ماهي فردية، الثاني: معرفة النفس الفردية من جهة ماهي نموذج للنفس البشرية العامة او نموذج لكل نفس مهما يكن نوعها، ويسمي هذا الاستبطان بالتأمل الباطني.

- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، المجلد الأول، دار الكتاب اللبناني بيروت، ١٩٧١، ص ٦٤.

نتاج المعطيات التاريخية. وفى الواقع فإن علم الإحصاء والعلوم الإقتصادية هى أجزاء من التاريخ الإقتصادى من وجهه نظر علم الفعل الإنسانى. وعلى العكس، لا يضع "مينجر" ثقه حقيقية فى المنحى البراكسيولوجى، بل يعتبره مجرد طريقة لفهم العالم. وفى المقابل لا يعترض على المذهب التجريبى فى بناء النظرية الإقتصادية. إن المنحى البراكسيولوجى ليس مجدياً كإختيار نهائى، وتعود دقة وإحكام القوانين الإقتصادية إلى المعطيات التجريبية، كما يحدث فى أختيار مبادئ الهندسة بالرجوع إلى موضوعاتها الواقعية، (٦٢) ويرى "هايك" إنه ليست ثمة حقائق فى العلوم الإجتماعية تستدعى الملاحظة بل توجد فقط مواقف، ومعتقدات، ووجهات نظر عن العوامل الداخلة فى العملية الإجتماعية. وتعد معرفة هذا النوع معرفة استبطانية كما تعد تلك المعرفة سمة مميزة للمدرسة الإقتصادية النمساوية. وقد أخذها "هايك" عن "ميزيس" الذى أعتبرها وسيله لفهم وإدراك الفعل الإنسانى، بينما رأى "هايك" أنها أداة لتفهم ما يفعله الناس بإستبطان ذواتنا. "ووفقا لمنهج الإستبطان، فإن فلسفة هايك تتضمن أن يملك الفرد عقلية عاشقة للحرب لفهم سلوك "هتلر" أو جينكيزخان" (٦٣)

وهكذا تسقط فكرة فهم أفعال الآخرين من خلال فهمنا لأفعالنا، لكن هايك" يتوسع فى تطبيق المنحى البراكسيولوجى القائم على المعرفة الإستبطانية، فيعممه على موضوعات شتى خارج نطاق علم الإقتصاد الفنى، خاصة فى علم النفس، لكن يمكن وصفه بأنه من الأنصار المتشددين للبراكسيولوجى، فهو فى كتاباته الأخيرة يسلم بمعيار القابلية للتكذيب Falsfiability (معيار يقصد به بوبر الممايزة بين العلم، واللاعلم) كاختبار للنظرية العلمية الأصيلة، وهذا المعيار قد تم استبعاده بصورة واضحة على يد "ميزيس" ويشير "هايك" فى كتاباته الحديثة إلى المنحى الإستبطانى فيرى أن منحى "التفضيل الظاهرى" revealed Preference قد وضع لتجنب الثقة فى المعرفة الإستبطانية، فهو يبين أن الفروض القائمة على السلوك الفردى تستلزم نظرية اقتصادية جزئية، يتم عرضها بصوره مستقلة عن الإفتراضات السيكولوجية. وتظل المشكلة الرئيسية لنظرية" البراكسيولوجى" هى أنها لكى تحافظ على يقينها، فإنها تستبعد كل محتوى تجريبى، ومن ثم فإن هذه النظرية ترتبط بصورة واهنة بعالم الواقع فهى تفترض صحة مبادئها بواسطة الإستبطان، ومن خلال فهم ذواتنا يمكن فهم سلوك الآخرين، الذين لهم - بالطبع - أذهاناً مماثلة لأذهاننا.

ثالثاً: المنهج

(١) الذاتية: الأساس المنهجى

لا يمكن فـهم منهج "هـايـك " وانتمائه للمذهب الفردى فى علم المناهج دونما الكشف عن ذاتيته، إذ إنها تعد الأساس الذى بنى عليه منهجه الفردى. إن المعرفة فى العلوم الإجـتمـاعيـة هى مـعرفـة ذاتيـة، ولا يعنى ذلك أن وجـهـات النظر وقيم العـالم الإجتماعى بعيدة كل البعد عن التحليل، كما يمكن التـمييز المنطقى بين الوقائع، والقيم، باعتبار أن القيم المطلقة لا يمكن تبـريرها عقلانياً بطريقة أو بأخرى، مع الوعى بأن العقل، وعلم الاجتـماع يسهـمان إلى حد كـبير فى حل مـشاكل القيـمة، والأخلاقية الناشئة من التنازع حول الغايات الأخلاقية المطلقة. وتنشأ هذه الرؤية من تصور العلوم الإجتماعية كعلوم وصفية شأنها شأن العلوم الأخلاقية التى تهتم بـالفعل ورد الفعل الإنسانى، أما بالنسبة للعقل، فبوسعنا تفهم ما يفعله الناس، لأن لدينا عقولاً مماثلة لعقولهم.

وتظل معتقداتنا هى معرفتنا بصرف النظر عما إذا كانت صادقة أم كاذبة. وقد شكلت هذه الوجهة الذاتية الأساس المنهجى عند هايك. " إن قيم ووجهات نظر الأفراد ليست حقيقة موضوعية. إنها ليست سوى موضوعات يدرسها عالم الإجتماع." (٦٤).

وبما أن قيم ووجهات نظر الأفراد ليست حقيقة موضوعية فإنها إذن ذاتية. وعندما تتعامل الدراسات الإجتماعية مع القيم الفردية (الذاتية)، فإنها تتعامل مع علاقات

البشر بعضهم البعض، من خلال الإهتمام بالفعل الإنسانى لتتضح النتائج غير المقصودة لأفعال الأفراد. وهذا ما يجب أن تهتم به جملة الدراسات الإجتماعية. ويعد النزوع إلى تطبيق مناهج العلوم الطبيعية على العلوم الإجتماعية أو إضفاء الموضوعية على القيم والمواقف الإنسانية أمراً خاطئاً. ولا توجد مصطلحات ممكنة أفضل لوصف الفارق بين مناهج العلوم الطبيعية، ومناهج العلوم الإجتامعية سوى مصطلحى" موضوعى "، و "ذاتى". وقد يعترى هذين المصطلحين التباس أو سوء فهم، أو قد يسفر ذلك عن ضلال مبين بدون تحديد معناهما بصورة دقيقة. وتنشأ ذاتية العلوم الإجتماعية من تعامل هذه العلوم مع ظواهر العقول الإنسانية لا مع الظواهر المادية بصورة مباشرة. ويقوم هذا التعامل على اعتبار فهمنا لهذه الظواهر طالما أن مجال دراستنا هو عقل له بنية مماثلة لبنيتنا العقلية "كما أن وقائع العلوم الإجتماعية هى وجهات نظر فحسب، تتحدث عما يقوم به الناس من أفعال نقوم بدراستها" (٦٥) ولا يمكن أن تتطابق مع كل العلوم. إنها سمة تتميز بها بعض العلوم مثل: علم الوراثة، علم السكان، علم الأغذية، علم الأمراض المعدية. وعلى العكس من ذلك، تستخدم العلوم الإقتصادية، والإجتماعية مناهج مغايرة (ذاتية)ويكشف "هايك" عن وجهة نظره (الذاتية) عن طريق شرح الطبيعة القصدية للفعل الإنسانى.

إننا لا نستطيع الحديث عن السمات الموضوعية لإحدى الأدوات أو الوسائل، بدون القول بأنه عند استخدام هذه الأداة أو تلك الوسيلة، فإن ثمة غرض معين لهذه الأداة أو الوسيلة، ومن ثم فليس بوسعنا القول أن النظم الإجتماعية مجرد وقائع موضوعية فحسب. وتتشابه وجهة نظر "هايك" مع تصور "ديوى" "للأداة" أو "الوسيلة". إن كليهما يجرد الأداة أو الوسيلة من خصائصها الموضوعية، فيجرد "هايك" الأداة من موضوعيتها، من خلال النظر إلى الغرض من استخدامها بينما يعتبر "ديوى" التفكير أداة لاغاية، ومن ثم يرفض استخدام الفلاسفة اليونانيين للتفكير كى يضفوا على الأشياء خصائص ثابتة ومحددة لا توجد فى هذه الأشياء عند تكرار حدوثها. "ويمكن النظر إلى مصطلح الأداة أو الوسيلة كالمطرقة أو البارومتر، باعتبار أنه يصف أشياء لا تشير إلى وقائع "موضوعية" بصرف النظر عن تفكير الناس فيها."(٦٦) إنها مجرد أشياء يمكن استخدام بعض المصطلحات الملائمة لها مثل: تصلح "لكذا" أو "لغرض

معين" أو أي مصطلحات أخرى تشير إلى استخدامها من قبل فرد. ويتم التساؤل: هل يمكن وضع تلك المصطلحات التى تشير إلى استخدامها «الأداة» أو «الوسيلة» فى مصطلحات فيزيقية خالصة؟ ويختلف الموقف بصورة أساسية من هذه الجهة. إن البواعث أو الحوافز الخارجية التى يمكن أن تكون السبب أو الداعى إلى أفعال معينة يمكن تحديدها فى مصطلحات فيزيقية خالصة. لكن إذا حاولنا فعل ذلك من أجل توضيح الغرض من الفعل الإنسانى، فإننا ستقيد أنفسنا بالقليل الذى نعرفه عن هذا الفعل. (٦٧) لقد رفض "هايك" وضع الإنسان أو الدواعى الإنسانية فى مصطلحات محددة، لأن ذلك يتنافى مع المعرفة الذاتية لدى كل فرد. وتختلف هذه المعرفة من فرد لآخر عند تعامله مع نفس الأداة أو الوسيلة، ومن ثم لا يبقى لنا سوى معارف ذاتيه (جزئية) لا يمكن استنتاج قاعدة عامة أو صياغتها فى مصطلح معين، وترشد المعرفة الحية أفعال أى طائفة من الناس. لكن هذه المعرفة غير موجودة ككيان متماسك ومتسق، إنها موجودة بصورة متفرقة، غير كاملة، وبشكل غير متسق، وتتبدى هذه المعرفة فى العقول الفردية المتعددة. وهذا التفرق وعدم الإكتمال فى كل المعارف هو أحد الحقائق الأساسية التى تؤكدها العلوم الإجتماعية. وفى المقابل يرفض بعض الفلاسفة (أنصار المذهب العقلانى) دائماً القول بعدم كمال العقل الإنسانى. ويعد هذا الأمر خطيراً بالنسبة للعلوم الإجتماعية. ويتفق نقاد "المذهب الذاتى" على أن الناس قد يخطئون فى معتقداتهم عن العالم، وأن علماء الإجتماع قادرون على تحديد ما هو حقيقى أو كاذب بالنسبة لمعتقدات الناس. وتوجد حقيقة لامراء فيها تثبت أن مجرد الملاحظة ليس كافياً إلى حد كبير لتفسير الظاهرة الإجتماعية. "ويدرك الراصد الخارجى للنظام القانونى مثلاً الآثار الواضحة للنظام، دور القضاء، القوانين الموجودة فى هذا النظام، لكنه يفتقد تماماً معنى القواعد التشريعية التى تكون بمثابة دلائل يسترشد بها المشاركون فى هذا النظام(٦٨) إن الوقائع الأمبريقية للعلوم الإجتماعية ليست مجرد تنظيمات أو إعادة بناء عقلانية Mental reconstruction لوقائع ما، بل هى مجرد عناصر تنتج من استدلال تقوم به العقول الفردية، مع الوعى بأن تلك العناصر لاتتشابه مع عناصر العلوم الطبيعية.

وتمثل وجهة النظر هذه معارضة لتلك المذاهب التى تبدو معادية لعلم الإجتماع الأصيل، لأنها برمتها ذات نزعة علمية على إختلاف أشكالها. إنها ضد المذهب

الموضوعى، وكذلك المذهب التاريخى والمذهب الجماعى فى علم المناهج، وأيضاً النظرية السيكلوجية للسلوك، والتى تؤكد على أن كل الحالات العقلية يمكن أن تفهم من خلال المصطلحات السيكولوجية، لذلك فكل القضايا الذاتية يمكن تحويلها إلى قضايا للسلوك السيكولوجى الذى يمكن ملاحظته.

(٢) المذهب الفردى فى علم المناهج

يوجد نموذجان يتم استخدامها بصورة شائعة فى نطاق الدراسات الإجتماعية وهما: أولاً: النموذج الذى يتميز "بإتساع نطاقه" macroscopic سواء من حيث طبيعة مشكلة البحث، أى مجاله، والسؤال الذى يطرحه ويجعل منه اشكالية للفحص، أم من حيث طبيعة التفسير، أى مستوى الحل الذى يوضع لتلك الإشكالية.

ثانياً: نموذج البحث الذى يتميز بالأسلوب "الجزئى" Molecular وهو يعنى بدراسة المشكلات صغيرة الحجم، فضلاً عن إهتمامه بإستخدام وسائل التحقيق الإحصائية [٦٩] وتفضى ذاتيه "هايك" إلى اعتقادة فى المذهب الفردى فى علم المناهج Methodological Individualism (النموذج الجزئى)، فى مقابل رفضه للمذهب الجماعى فى علم المناهج (النموذج الكلى أو المتسع النطاق) ولايختلف الخطأ الرئيسى عند أنصار المذهب الجماعى عن خطأ أنصار المذهب التاريخى فى إفتراضهم أن لفظ جماعى يتلائم مع كائنات بعينها. ويعد هذا الاعتقاد سمة نسقية للمذهب الجماعى فى علم المناهج. ولا يشكل هذا فى حقيقة الأمر ماهية نظرية المعرفة فى العلوم الإجتماعية". ويوجد نوعان من الأفكار فى العلوم الإجتماعية" أولا: الأفكار التأليفية Constitutive ideas، وهى تلك الأفكار التى يتوقف عليها تفسير الظواهر الإجتماعية، وتتعلق بأفعال ومعتقدات ووجهات نظر الأفراد، ثانيا: الأفكار التفسيرية explanatory Ideas، وهى تلك المفاهيم المستخدمة لفهم الظواهر الإجتماعية [٧٠] ويقوم المذهب الجماعى فى علم المناهج على مصداقية الأفكار التفسيرية الشائعة، كفكرة الطبقة، أو المجتمع، لكن لا توجد فى الحقيقة كيانات جماعية كالطبقات أو المجتمعات. فلا يمكن الحفاظ على الطبقات أو إفنائها، إنما

تنطبق هذه الصفات على الأفراد فحسب. ومن الخداع أن نعزو إلى هذه الكيانات الجماعية أى دلالة أو معنى. إنها ليست سوى تعميمات شائعة. ويمكن القول أن الكليات الاجتماعية غير موجودة بالمعنى الحقيقى، فهى خارج سلوك ووجهات نظر ومواقف الأفراد. ويؤكد المذهب الفردى فى علم المناهج على أن كل الأفكار الجماعية يمكن الاستدلال عليها بصورة منطقية من خلال أفكار الأفراد. ولا يعنى ذلك أن تخضع العلوم الإجتماعية لعلم النفس. ويرى "هايك" أن علم النفس يهتم بالسلوك الواعى للأفراد بينما ينصب اهتمام العلوم الإجتماعية على النتائج غير الواعية (التلقائية) للفعل الفردى." ومن النماذج الواضحة للظواهر الإجتماعية التى يمكن تفسيرها بهذه الطريقة نماذج اقتصاديات السوق، واللغات، ونظم القانون ويقتصر علم الإجتماع النظرى الأصيل على تفسير تلك الظواهر. كما تتحمل العلوم الإجتماعية مسئولية البحث عن أى تحريف أو مغالطة فى علم الإقتصاد أو علم اللغويات النظرى.(٧١) وفى المقابل تسير إتجاهات حركة المذهب الجماعى فى علم الإقتصاد نحو بنية التجمعات الإقتصادية الكلية. لكن لا يوجد ما يسمى "بعقول جماعية" ـ وجهة نظر المذهب الفردى ـ، فهذا المفهوم ليس سوى تعميم إحصائى يمثل قناعاً يخبئ وراءه أساس الواقع الإقتصادى الحقيقى ويمكن التخلص من ضرر مثل هذه الأفكار الزائفة متى طبقنا، وبصورة صارمة المناهج العلمية فى نقد المذهب العقلانى. ويتميز فكر "هايك" فى علم المناهج بسمتين مميزتين:

الأولـى: التأكيد على أن الإختلاف بين العلوم والدراسات الإنسانية هو إختلاف فى طبيعة كل منهما، حيث تتصل الدراسات الإنسانية بالوقائع الذاتية. بينما تتعلق العلوم الطبيعية بالوقائع الموضوعية.

الثانية: التسليم بمعيار"القابلية للتكذيب،(*) falsifiability ويشير هذا المعيار إلى وجود الوقائع الإجتماعية بصورة مستقلة عن الراصد الإجتماعى ويبدو "هـايـك بتسليمه بهذا المعيار مختلفاً عن أستاذه ميزيس. فالمنحى البراكسيولوجى عند ميزيس ينكر بصورة واضحة أن تكون النظريات الإقتصادية كاذبة لأنها مستنبطة من مبادئ يقينية. لكن تسليم "هايك" بهذا المعيار جاء نتاجاً لمشايعته المنهجية إلى حد كبير لكارل بوبر.

(*) وضع هذا المعيار «كارل بوبر» ويعد هذا المعيار حلاً لمشكلة التمييز بين العلم واللا علم، ولكى تنال العبارات أو أنساق العبارات الصفة العلمية، لابد وان يكون بوسطها التنازع مع ملاحظات محتملة أو معقولة. ـ المعجم

(٣) أوجه التشابه المنهجى مع بوبر

تتعدى العلاقة بين "هايك" وبوبر حدود أصلهما النمساوى وصداقتهما الفكرية. أنها تنفذ إلى جوهر فكرهما، وموقفهما المنهجى من بعض المذاهب الفكرية فى علم المناهج، كالمذهب الجماعى، والمذهب التاريخى، ويجمعهما سوياً أعتقاد راسخ فى المذهب الفردى فى علم المناهج. يعنى بوبر بالمذهب التاريخى أسلوبا فى التعامل مع العلوم الإجتماعية بفرض أن التنبؤ التاريخى هو الغاية الرئيسية التى يمكن الوصول إليها بالكشف عن "القوانين" أو "الإتجاهات" أو "الأنماط" التى تحكم التطور التاريخى. "ويعزو "هايك" المذهب التاريخى إلى النزعة العلموية". لكن يستخدم "هايك" عبارة النزعة العلموية بمعنى التقليد الأعمى لمنهج العلم ولغته، «ونحن نستخدمها هنا للدلالة على تقليد ما يظن بعض الناس خطأ أنه منهج العلم ولغته "[٧٢] ويعد المذهب التاريخى وجهة نظر "ساذجة" naive فى نظرته إلى الظواهر المعقدة التى يدرسها التاريخ باعتبارها "معطيات كلية" ويفضى ذلك بطبيعة الأمر إلى الإعتقاد بأن ملاحظتها بمثابة قوانين عن تطور تلك الكليات. ويعد هذا الإعتقاد أحد النتائج المميزة للنزعة العلموية فى تفسير التاريخ، والتى تسمى المذهب التاريخى Historicism، فى محاولته إيجاد أساس أمبريقى لنظرية التاريخ - فلسفة التاريخ - وإكتشاف التعاقبات Successions الضرورية لتعريف المراحل، الأطوار والأنساق، والأنماط التى تعقب كل منها الأخرى عبر التطور التاريخى[٧٣] ويمكن القول أن موقف كل من "هايك" وبوبر من المذهب التاريخى قد جاء من فكرة التناقض الجوهرى بين بنية النظرية العلمية والمنحى التاريخى فى قضايا العلوم الإجتماعية عند كارل مينجر (رائد المدرسة الإقتصادية النمساوية).

وقد أنصب هجوم كل من هايك وبوبر على شكل محدد للمذهب التاريخى خاصة مذهب القرن التاسع عشر القائل بقوانين التطور التاريخى، والتى تعد سمة مميزة للكليات الإجتماعية، وبناء على معرفة مثل هذه القوانين يمكن قيام تنبؤات علمية عن المستقبل[٧٤].

وتتخذ فلسفات التاريخ فى القرن التاسع عشر مندوبين ينوبون عنها فى طرح

أفكارها، بدءاً من هيجل وكونت ثم ماركس، نزولا إلى سومبارت، اشبنجلر. لكن ما طرحه هؤلاء يعد أمرا زائفا بوصفه نتاجاً لعلم الإجتماع.

"إن" "هـايـك" ينتقد محاولة العثور على قوانين حيث تفضى طبيعة الأمور باستحالة العثور عليها، أى فى تعاقب الظواهر التاريخية الفذة المفردة[٧٥] وبالنسبة لموقف كليهما من المذهب الجماعى فى علم المناهج فإن بوبر يؤكد على أن الكليات الإجتماعية لا يمكن لتعقدها أن تدرك فى نظرة واحدة شاملة، كما لا يمكن فهمها إلا بصورة تدريجية، وبعد تفكير رصين يضع فى حسبانه كل العناصر التى تشكل هذه الكليات، فيقارن بينها ثم يضمها إلى بعضها البعض. لكن "هايك" يرفض أساساً القول بوجود ما يسمى بالكليات الإجتماعية وما تطرحه من أفكار عامة. إن الكليات الإجتماعية التى يقول بها أى نصير للمذهب التاريخى ليست معطىً جاهزاً كما لو كانت بنيات دائمة (كالحيوان أو النبات) فى العالم العضوى. لكن النظم الإقتصادية واللغات، محتوى القانون تلك البنيات المعقدة للغاية لا يمكن إعادة بنائها عقلانياً بدون مساعدة التقنية الدقيقة[٧٦] وفى معظم المواقف الإجتماعية إن لم يكن فيها كلها عنصر عقلى، ولذا فإن الناس بصورة أكبر أو أقل يحاولون العمل بما يتفق مع عقولهم. ويؤدى ذلك إلى التمكن من تركيب نماذج بسيطة نسبياً تمثل أفعالهم وتفاعلاتهم مع بعضهم البعض. ويمكن استخدام هذه النماذج بوصفها تقريباً للواقع. ويطرح هذا التصور اعتقاداً جازماً فى المذهب الفردى فى علم المناهج. ويستخدم مصطلح المذهب الفردى بطريقتين مختلفتين.

الأولى فى مقابل المذهب الجماعى، الثانية: فى مقابل مذهب الغيرية altruism وبالنسبة للطريقة الأولى فليست هناك كلمة أخرى للتعبير عنها. أما بالنسبة للثانية فإنه توجد مترادفات عديدة لها منها المذهب الأنوى egoism أو الأنانية (الذاتية).

ويمكن أستخدام مصطلح "المذهب الفردى" على وجه الحصر فى مقابل المذهب الجماعى، وإستخدام مصطلحات المذهب الأنوى أو الأنانية متى كان القصد مذهب الغيرية[٧٧] ويقدم بوبر منهجاً يمكن استخدامه فى العلوم الإجتماعية وهو المنهج الصفرى أو مبدأ المذهب الفردى فى علم المناهج فى تركيب النماذج النظرية ولا يعنى هذا المنهج اتباع أى منهج سيكولوجى، إذ يرفض كل من بوبر وهايك استخدام

المنهج السيكولوجي فى العلوم الإجتماعية ويعتبران أن علم النفس هو أحد العلوم الإجتماعية الأساسية الذى تقوم عليه العلوم الإجتماعية برمتها. إن رفض بوبر الإعتماد على الفروض السيكولوجية فى العلوم الإجتماعية يستتبع القول بموضوعية المعرفة فى العلوم الإجتماعية. وينتج عن هذا الموقف القول بأن المناهج المتبعة فى العلوم النظرية ومناهج العلوم الإجتماعية هى فى أساسها واحدة، فهذه المناهج تعود إلى التفسير العلىّ، الأستنباط، والتنبؤ والإختبار.

لكن بالرغم من أن بوبر وهايك يؤكدان على أهمية البنية النظرية، إلا أن هايك على العكس من بوبر يبدو مرتاباً على الدوام فى إمكانية وجود فروض بناءة أو محتوى تجريبى، خاصة فى علم الإقتصاد. وبناء على تصور بوبر فإنه يمكن القول بوحدة المنهج أى أن العلوم النظرية التى تهدف إلى تحديد القضايا العامة سواء أكانت علوماً طبيعية أم إجتماعية تستخدم منهجاً واحداً. وتحت تأثير كارل بوبر خاصة منطقه للكشف العلمى ذهب هايك إلى قبول أن مناهج العلوم الطبيعية ومناهج العلوم الإجتماعية تقوم على محاولات تفنيذ الفروض(٧٨).

وإذا كان "هايك" يقبل مقولة بوبر عن التشابه المنطقى بين التفسير والتنبؤ، فإنه يؤكد على أن التنبؤات فى مجال العلوم الإجتماعية ليست عن الحوادث غير المترابطة مع بعضها البعض بل عن تصنيفات هذه الحوادث. وتبقى مسألة جديرة بالأنتباه، وهى أن مقولة بوبر عن المعرفة الموضو عية للتنبؤ بأحداث العلوم الأجتماعية بل وتفسيرها تتعارض مع اعتقاد هايك فى المعرفة الذاتية بالنسبة لمجال العلوم الإجتماعية. ولذا فهو يميز بين الذاتى و الموضوعى أو بين طريقة العلوم الإجتماعية وطريقة العلوم الطبيعية. لكن قبول هايك لمقولة بوبر عن تفنيد الفروض من خلال المنهج الفرضى(وحدة المنهج)، وأيضاً تسليمه بمعيار القابلية للتكذيب - على النقيض من ذاتيته - يكشف عن تناقض واضح عنده، فهو يعتقد فى المعرفة الذاتية، لكن يتراخى فى الآن نفسه ؛عن تطبيقها بصورة تامة فى مجال العلوم الاجتماعية، مما يوحى برغبته فى التشبه بموقف بوبر المنهجى.

تعقيب

يؤكد التأصيل الفلسفي لهايك محاولته إقامة نسق فلسفي ليبرالي جديد على أسس فلسفية قديمة، معتمداً على أفكار ووجهات نظر لفلاسفة كلاسيكيين - هيوم - سميث - رواد المدرسة النمساوية - لكن هذا الإحياء للمذهب الليبرالي الكلاسيكي يطرح تساؤلاً: إلى أي مدى شايع هايك تلك الأفكار، وهذه المعتقدات الكلاسيكية؟ ويكشف هذا التأصيل عن كونه أكثر الفلاسفة الليبراليين الجدد - اليمين الجديد - تشيعاً للأفكار الكلاسيكية. ويمكن القول أن هذا الأمر هو سقطته الكبرى. إنه يبدو أكثر ليبرالى القرن العشرين رجعية. فالتسليم بأغلب الأفكار الكلاسيكية دونما محاولة تحليل الأفكار، وجعلها موضع الفحص والتقييم جعله يبدو في نظر الكثيرين غير تقدمي، ومن ثم لم يلق الأهتمام الذى يليق به. وعلى الرغم من الاتهام الموجه لهايك، إلا أنه حاول طرح تصوره عن المجتمع الإنساني القائم على تلقائية الفعل الفردى بصورة أكثر ملائمة لمقتضيات عصرنا الحالي، من خلال إدراك واعى وموسوعى لعلوم شتى خاصة علم الاقتصاد، علم الإجتماع - وفي المقابل فهم أصيل، وسطحى في بعض الأحيان للأنساق الفلسفية. لقد بدأ هايك حياته الفلسفية مهاجماً النزوع إلى الأشتراكية الذى قد بدأ يستشرى في المجتمع الغربي من منطلقات عدة:

أولاً: إيمانه العميق بالتطور التلقائي للأفعال الإنسانية، والذى أكده من قبل الفلاسفة الكلاسيكيون.

ثانياً: استحالة تمركز كل المعرفة الإنسانية فى عقل فرد أو مجموعة من الأفراد، ومن ثم التأكيد على تصور العقل الإنسانى، كرد فعل ضد دعاوى المذهب العقلانى.

وبناءً على ذلك ينبغى عدم تدخل الحكومة أو السلطة فى فعاليات الأفراد فى سعيهم لتحقيق أهدافهم الخاصة. لكن لم يحاول استعمال أدواته الفكرية الخاصة فى ايجاد أسس فلسفية للمجتمع الحر، بل حاول الاستشهاد بالرؤى ووجهات النظر الليبرالية الكلاسكية فى تصوره للأسس الحقيقية التى يجب أن يقوم عليها المجتمع الحر. ويعد هذا الأمر نقطة الضعف الواضحة عند هايك. إن ما يؤخذ على هايك دائماً هو استلهامه للماضى الفكرى بصورة تبعث على الشك فى تقدميته. كما تجئ محاولته الدائمة فى تشيعه لمعتقدات معاصره بوبر تعبيراً عن عجزه فى طرح أ فكاره الفلسفية بصورة أصيلة. لقد كشف التأصيل الفلسفى لهايك عن الجذور الفلسفية التى أقام عليها نسقه الفكرى، غير إنه أوضح أ يضاً نقاط الضعف الكامنة فى التشيع الاعمى أحياناً لأفكار ووجهات نظر كان لابد من التوقف عندها وتحليلها فى سياقاتها المختلفة بدلاً من مناصرتها فحسب.

الهوامش

(١) Blaug, Great Economists,osts since keynes, Wheatsheaf Book, London,. 1985, p. 88.

(٢) Hicks, Critical Essays in Monetary Theory, Oxford university press, london, 1967, oP. IX.

(٣) F. Machlup, Von Hayek contribution to Economics, Swedish Journal of Economics, Vol 76 no. 4, p 509.

(٤) Blagu Economic Theory in Retropect, cambridge univ. press, london, 1985, p. 572.

(٥) Caldwell, Hayek's Transformation, hisrtory of political Economy, Vol 20, No. 4, pp. 528-29

(٥) Tomlinson, J, Hayek and The market, pluto press. london, 1990p.11.

(٧) Loc. cit

(٨) Ibid. P. 12.

(٩) scruton, R: Adictionary of political Thought . panbooks and Macmillan press, london, 1983. pp. 196-97.

(١٠) 89. Blaug, op. cit. pp. 88

(١١) J. Tomlinson, P. 14.

(١٢) Blaug, p. 90.

(١٣) N. Bosanquet, :After the New right, Heinemann, london, 1983, pp. 30 31.

(١٤) Ibid., pp. 32-33.

(١٥) Ibid., p. 36-37.

(١٦) د. عبدالوهاب الكيالي، كامل زهيري، الموسوعة السياسية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، بيروت ١٩٧٤، ص ٥٨٩.

Weyrich. P.M Blue collar or blue Blood in the new right papers, ed. by R.W

(١٧) Whitaker, st. Martin's press, N. Y., 1982. p . 42

(١٨) R. Scruton, pp. 322-323.

(١٩) Ibid., p. 361

(٢١) N. Bosanquet, M.p 7.

(٢٠) N. Bosanquet, M.p.7.

(٢٢) Smith: The theory of moral sentiments, p. 119.

(٢٣) Rules and order, p. 12.

(٢٤) Ibid.P.47.

(٢٥) Hayek and others, collectivist economic planing, Routledge and kegan paul, London, 1953, PP. 16, 17.

(٢٦) Schumpeter, J.A: capitalism, socialism and Democracy, Al len and unwin, London 1979, P. 67

(٢٧) Friedman: free to choose, Secker and Warburg, London, 1980, p. 3.

(٢٨) هايك، الغرور القاتل، ترجمة محمد مصطفى غنيم، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٣، ص ١٥٧.

(٢٩) Bosanquet, P. 5

(٣٠) Rules and order, P. 1

(٣١) Bosanquet, P. 16.

(٣٢) Laski: The rise of European Liberalism, Unwin Books, London, 1962, P. 5

(٣٣) Ibid, P. 97.

(٣٤) Hume, The principles of Morals, Vol2, London, 1968. P. 273.

(٣٥) Barry,N: Hayek's social and Economic philosohphy, the Macmillan press, London 1982, P. 12

(٣٦) Ibid., P. 14.

(٣٧) Hayek: The consititution of liberty, Routledge and kegan paul London, 1976, P. 69.

(٣٨) الغرور القاتل، ص ٩٣.

(٣٩) Hayek, the mirage of social justice, Chicago Univ. prees, Chicago, 1976, P. 37.

(٤٠) Hume, Atreaties of Human nature, Dent press, London, 1968, P. 514.

(٤١) Rules and order, P. 67.

(٤٢) Strauss and cropsey: J. The history of political philosophy, Chicago University press, Chicago, 1981, PP. 607-608.

(٤٣) Loc. Cit.

(٤٤) Laski. Op. Cit., P. 116.

(٤٥) Hayek: New studies, in philosophy, politics Economics, Chicago University press, Chicago, 1978, P. 267.

(٤٦) Tomlinson, P. 22.

(٤٧) Smith, A. Wealth of nations, Vol. 1. ed. by E. Cannon, London, 1930, P. 421.

(٤٨) New Studies, P. 184.

(٤٩) Barry, N. P. 7.

(٥٠) Heilbroner, R.L.: The Essential Adam smith, Oxford University press, London, 1986, 57.

(٥١) New studies, P. 268.

(٥٢) Ibid, P.135

- د. حسن حنفى، مقدمة فى علم الاستغراب، الدار الفنية، القاهرة، ١٩٩١، ص ٣٠٦.

(٥٣) N. Barry, P. 9.

(٥٤) Ibid, P. 114.

(٥٥) .Loc. Cit.

(٥٦) اوسكار لانج، الاقتصاد السياسى، ترجمة عن الإنجليزية د. راشد البراوى راجعه د. اسماعيل صبرى عبد الله، دار المعارف، القاهرة،١٩٦٦، ص ٢٥٣.

(٥٧) NBarry. P. 19.

(٥٨) G. Soule, Ideas of the Great economists, Amentor book, N. Y. 1955, P. 153.

(٥٩) الغرور القاتل، ص ١١٨.

(٦٠) barry. N. P. 20.

(٦١) Hayek, The counter - Revlution of science, stratford press, U.S.A. 1952, P. 28.

(٦٢) Menger, K 'problems of economic and sociology, trans by F. J.Nock, Urbana, illinois, U.S.A. 1963, P. 69.

(٦٣) Ryan, A. 'The philosophy of social explanation, Oxford Univ. press, London, 1973, PP. 1001-101.

(٦٤) Barry, N. 'Op. Cit., p. 22

(٦٥) The counter - Revolution of science, P. 28

(٦٦) Ibid., P. 27.

(٦٧) Ibid., P. 26.

(٦٨) H. L. A. Hart, The concept of law, Oxford University press, London, 1961, P. 190.

(٦٩) د. سامية: محمد جابر، منهجية البحث في العلوم الاجتماعية، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ١٩٨٨، ص ١٣، ١٤.

(٧٠) The Counter - revolution of science, PP. 37-38.

(٧١) Studies in philosophy, politics and econmics, P. 36.

(٧٢) Popper, Conjectures and refutions, The growth of sctientific knowledge, Routlegde and kegan paul, London, 1976 P. 37.

(٧٣) كارل بوبر، عقم المذهب التاريخي، ترجمة د. عبد الحميد صبره، منشأة دار المعارف، الإسكندرية، ١٩٥٩، ص ١٣٣.

(٧٤) The counter-Revolution of science, P.

(٧٥) Edwards, P. 'The Encyclopedia of phiosophy, Vol. 4. Macmillan, N.Y. 1972, P. 24.

(٧٦) عقم المذهب التاريخي، ص ١٣٧.

(٧٧) Popper, K. 'The open society and its enemies, Routeledge and Kegan Paul, London 1984, P. 100.

(٧٨) Tominson, Op. Cit., P. 10.

الفصل الثانى

الحرية بوصفها قيمة

المقدمة

أولا: حرية أم حريات؟

١ ـ نقد الحرية السياسية.

٢ ـ نقد الحرية الباطنية.

٣ ـ تصور هايك للحرية...

ثانياً: فعاليات الحضارة الحرة

١ ـ نمو المعرفة وإدراك الجهل الإنسانى.

٢ ـ الخبرة: استخداماتها، انتقالها، تواصلها.

٣ ـ حرية الفكر وحرية العمل.

٤ ـ حرية المنافسة وحرية التنظيم.

ثالثاً : العلاقة بين الحرية والعقل فى التراث الغربى.

١ ـ تراثان للحرية.

٢ ـ نشأة النظام التلقائى وتطوره.

٣ ـ مفهوم التطور الاجتماعى: نقد الداروينية الاجتماعية.

٤ ـ الحرية كمبدأ أخلاقى.

٥ ـ دور العقل فى تنظيم المجتمع الحر.

ـ التعقيب

الفصل الثانى

الحرية بوصفها قيمة

تمهيد

يحاول هايك الأجابة على التساؤل: لم الحرية؟ وما الذى تقدمه لنا؟ أو بمعنى آخر، ما قيمة الحرية عند الإنسان أو ذلك الكائن الاجتماعى؟ وقبل أن يطرح هايك تصوره الخاص عن الحرية أوضح موقفه من قضية مهمة تعد جوهر نظرية الحرية وهى: هل هناك حرية واحدة أم حريات متعددة؟ واستلزم ذلك بيان موقفه من بعض الحريات التى تصورها الفلاسفة والمفكرون عبر العصور المختلفة، فقدموا مفاهيم لها وحددوا مجالاتها. ويتعرض، «هايك» لهذه التصورات بالنقد والتفنيد، وهذا ما يوضحه موقفه النقدى من الحرية السياسية التى يراها نوعاً واحداً من الحرية، وليست كل الحرية، وتعنى المشاركة السياسية للفرد فى اختيار الحكومة أو إدارة شئون الدولة، ولا يعنى ذلك التمتع بالحرية الكاملة، إذ إنه قد يقبل نظاماً سياسياً يتضح فيما بعد أنه فاشى أو نازى، برغم دعوة هذا النظام إلى الحرية، وكما حدث فى أوروبا فى النصف الأول من القرن العشرين. كما يرفض معنى الحرية الباطنية أو الميتافيزيقية أو الذاتية، لأنها تمثل

الضرورة لا الفعل، فهى تقوم على الإرادة الذاتية للفرد بصورة مطلقة، ولا تسمح له بالاختيار الحر أو حرية الفعل. ويتحدد موقفه من حرية القدرة على الفعل من خلال التصور الخاطئ عند أنصار هذا النوع من الحرية، بأنها السعى إلى القوة أو الثروة، فالحرية ليست بهذا المعنى. ويطرح هايك تصوره أو رؤيته الخاصة للحرية، فإذا بها رؤية سلبية تعنى انعدام القسر وانتفاء العبودية، فالفرد الحر من ليس عبداً. وعندما تتحقق الحريةالفردية تقوم الحضارة الحرة، فكلاهما مرتبط بالآخر. ويقدم هايك تصوره للقوى الخلاقة لهذه الحضارة أو فعالياتها، ويراها ممثلة فى المعرفة المتراكمة، والتى تنمو بصورة تلقائية، ويعتمد نموها على أدراك حقيقة مؤكدة وهى جهل الإنسان، ويعد هذا الجهل محور نظريته عن المعرفة الإنسانية وتأتى الخبرة كعامل فعال فى بناء الحضارة، فهى نتاج التراكم المعرفى والتجارب الناجحة لأجيال سابقة، وعن طريق اكتسابها يمكن للحضارة أن تأخذ طريقها إلى التقدم. وعندما يتحدث عن حرية الفكر وحرية العمل باعتبارهما فعاليتين من فعاليات الحضارة الحرة تبتدى نزعته العملية أو التطبيقية، فيرفض وضع حرية الفكر فى مكانة أسمى من حرية العمل، ففى مجال الفعل وحده تظهر كل إبداعات الإنسان فى اختيار أفكار ووسائل جديدة تؤكد حريته. وتمثل حرية المنافسة عنده الصرح الشامخ للحرية، إنها عملية اختيار حر، أما التنظيم فهو جزء من المنافسة. ويتعرض هايك لمسألة عميقة وشائكة فى الآن نفسه وهى العلاقة بين الحرية والعقل، فيرى أن هناك تراثين للحرية فى الغرب: التراث الإنجليزى، والتراث الفرنسى. ويبدو «هايك» منحازاً للأول. وعندما يقوم بدراسة نشأة النظام التلقائى أو النظام الموسع للتعاون البشرى أو اقتصاد السوق فإنه يراه نظاماً تلقائياً يقوم على النظم التى نشأت وتطورت على النحو تلقائى، وتشمل نظم الأخلاق، الدين، اللغة، القانون.. ألخ عن طريق العادات والتقاليد المكتسبة، والتى تم تعلمها عبر الأجيال. وعندما يناقش مفهوم التطور الاجتماعى فإنه يرفض مقولات الداروينية الإجتماعية عن مشابهه التطور الاجتماعى للتطور البيولوجى. وعندما يطرح تصوره لمفهوم الحرية باعتباره مبدأ أخلاقياً. فإنه يقدم قواعده العامة المجردة للسلوك الإنسانى، فى مقابل القول بأن الأخلاق من وضع العقل الإنسانى. وينحصر دور العقل عنده فى التنسيق بين العقول الإنسانية المتفرقة من أجل تنظيم المجتمع الإنسانى. إن العقل الإنسانى لا يتسم بالكمال أو المعرفة التامة بكل الحقائق، ومن ثم فإن الدور الذى يلعبه ينبغى أن يكون محدوداً. ومن هذه التصورات تشكلت قيمة الحرية عند هايك.

أولا: حرية أم حريات؟

١- نقد الحرية السياسية.

ينبه «هايك إلى أن استخدامه لكلمة Freedom يعد تعبيراً عن «الحرية المدنية»، حتى لا يبدو ملتبساً مع ما يسمى «بالحرية السياسية»، وينشأ هذا الالتباس فى واقع الأمر من اشتقاق كلمتى «مدنى»، « سياسى» على التوالى من كلمات لا تينية، ويونانية بنفس المعنى. ومن ثم يتعارض استخدام مصطلح أو كلمة Freedom بمعنى الحرية السياسية مع استخدام هايك له، وتعنى الحرية السياسة مشاركة الأفراد فى اختيار حكوماتهم، وأيضاً مشاركتهم فى عملية التشريع، والتحكم فى إدارة شئونهم الاجتماعية. وقد تم اشتقاق مفهوم الحرية السياسية من تطبيقه على الجماعات الإنسانية ككل بإعطائهم نوعاً من الحرية الجماعية. ولا يعد الناس وفقاً لهذا المعنى أحراراً بالضرورة، إذ إن حريتهم مرتبطة بالمشاركة فى هذه الحرية الجماعية (السياسية). إن الغرباء - الأجانب - الذين يقطنون الولايات المتحدة لا يتمتعون بحرياتهم الشخصية كاملة، لأنهم غير مشاركين فى الحرية السياسية[1] ويظل هؤلاء من وجهة نظره غير أحرار بالضرورة، فطالما أنهم لا يمتلكون حق التصويت الممنوح لأبناء الوطن، والذى يخول لهم بالتالى المشاركة فى تحديد أو اختيار الحكومة، فإنهم غير أحرار. ولا تعد الحرية السياسية أو الحقوق السياسية جوهراً أصيلاً لتحقق الحرية

الفردية، ففى بعض الأحيان تصبح أداة لكبت الحرية إذا لم يوفق الأفراد فى اختيار النظام السياسى أو الحاكم، وقد يكون الأمر نوعاً من الخداع، عندما يعلن الحاكم أو السلطة السياسية عن تبنيها لقضية الحرية الفردية، ثم ما يلبث الاستبداد أن يشق طريقه لتنتفى معه الحرية. حقاً إن صوت الفرد فى عملية الأقتراع أو الأنتخاب قد يسفر عن نتيجة لا يتمناها، فقد يأتى بحاكم أو سلطة مستبدة أو فاسدة تطيح بحريته أو مصالحه الخاصة، لكن من الطبيعى والمعتاد أن تفرز الاوضاع النيابية فى البلاد الديمقراطية نقائص عديدة وعيوب مستحكمة. ومن أجل الحصول على التأييد الجماهيرى يحدث الرياء والنفاق والخداع. لكن هذا شر لابد منه فى ظل النظم الديمقراطية. وتتفق وجهة النظر التى يقول بها «هايك» مع دعاوى الحركة العمالية والنظم الشمولية فى اتهاماتها الموجهة ضد الديمقراطية وسوءاتها التى تتضح بقوة فى ظل الأوضاع النيابية التى تفرزها تلك النظم. ومن المهم أن نتذكر أن كل قانون، وكل حكومة فى ذاتهما يحملان قدراً ما من الشر. وهذا أمريتم تبريره بمنعهما لشرور أخرى أعظم، يستلزم كل استعمال لسلطة الدولة فحصاً دقيقاً للغاية، ويلزمه أيضا الحد من هذه السلطة. وهذا أمر مقبول مالم يفض ذلك إلى قيام حكم استبدادى Private tyr-anny[٢].

وفى مقابل نقد الحرية السياسية أو الحقوق السياسية للفرد، توجد وجهة النظر التى تعتبر الحرية السياسية مدخلاً أصيلاً إلى الحرية بمعناها الحقيقى. «إن الحقوق الدستورية للمواطن هى شرط أساسى للحرية والمواطن المحروم من هذه الحقوق غير حـر»[٣]. وهكذا فإن سوءآت الحرية السياسية لا تنفى أهميتها القصوى فى تحقيق الحرية الفردية. وعلى العكس من ذلك، فإن الارتباط القائم بين الموافقة أو قبول النظام السياسى، والحرية الفردية، هو أحد مصادر الفوضى الشائعة فى معانى الحرية، ويكمن الخطر الماثل فى هذه الفوضى فى الاستعمال الغامض للحرية السياسية الذى يفضى إلى حقيقة مؤداها: أن الفرد قد يصوت بنفسه على عبوديته. وقد رأينا فى الحقيقة أن ملايين الناخبين قد يضعون ثقتهم فى طاغية، وهذا ما عرفه جيلنا، فاختيار إحدى الحكومات لا يعد بالضرورة ضماناً للحرية. وعلاوة على ذلك، فإن من المهاترة مناقشة قيمة الحرية، إذا كان النظام الذى وافق الناس عليه يعد نظاماً حـراً.[٤] وعلى النقيض من هذا التصور، فإن الاقتراع أو التصويب يمثل تعبيراً عما

يدور فى عقل المقترع أو ما يمكن تسميته بروح الإقتراع. إن صوت المقترع أو المنتخب يمنحه بذاته، ولأجل ذاته، ومن أجل مصلحته الخاصة، لا من أجل الصالح العام، والذى يتوقف بدوره على اقتراع الفرد. (٥).

إن النقد الموجه إلى الحرية السياسية من قبل «هايك» يكشف أيضاً عن موقفه من النظم الديمقراطية وأوضاعها النيابية، والتى تعتبر الحقوق السياسية للفرد أو المواطن أمراً جوهرياً يعد استلابه ضرباً من ضروب الاستبداد والقهر. وعلى الرغم من أن هذه الحقوق قد تثمر نظاماً مستبداً، إلا أنها أمر ضرورى لممارسة الديمقراطية. ومن المعروف أن الناس قد وافقوا على أمثال «هتلر» و«موسولينى» فى البداية انجذاباً للآمال والتطلعات والشعارات التى رفعها كل منهما، والتى أسفرت فيما بعد عن النازية والفاشية، أن كل منهما قد أحكم خداعه بالربط بين الحرية الفردية والحرية القومية، حرية الفرد فى تحقيق غاياته، وحرية الشعب فى أن يحقق تطلعاته إلى القوة والرفاهية والسيادة. وقد أسفر هذا الربط بين الحرية الفردية والحرية القومية عن نتائج وخيمة فانعدمت الاولى، وانكسرت الثانية تحت وطأة الحرب التى جلبت الهزيمة، ومعها تدمير الحرية بكل معانيها.

ويقبل «هايك» تطبيق مفهوم الحرية السياسية بصورة جماعية ممثلاً فى الرغبة الحقيقية لدى شعب معين فى الخلاص من استبداد الغير - الأحتلال الأجنبى - لكى يقرر بنفسه مصيره، ولكن بالنسبة للفرد فإن هذا المفهوم لا يحقق الغاية المرجوة منه وهو تحقق الحرية بمعناها الاصيل. غير أن التفريق بين ما هو جماعى «وماهو فردى» لا يعنى عدم جدوى الحرية السياسية بالنسبة للفرد برغم كل مشاكلها، إذ إنها فى نهاية الامر ضمان لحريته. وفرصة لتأكيد إرادته، ومجالاً خصباً لتبادل الأفكار والآراء حول أفضل النظم السياسية التى تتيح للفرد مجالاً أرحب لتحقيق أهدافه الخاصة. وما يثير قلقه هو ذلك التعاطف العام بين المدافعين عن الحرية الفردية وغيرهم ممن يتبنون الدفاع عن الحرية القومية، وقد أفضى هذا على الدوام إلى تحالف مثير للقلق بالنسبة له، بين الحركات الليبرالية والقومية أثناء القرن التاسع عشر. «وبرغم مشابهة مفهوم الحرية القومية لمفهوم الحرية الفردية، إلا أنه ليس هو ذاته، فلم يلق النضال من أجل الحرية القومية مؤازرة أنصار الحرية الفردية - على

الدوام(*) ويفضل الناس أحياناً أن يحكمهم طاغية من بين جنسهم على أن يحكمهم حاكم ليبرالى ينتمى لسلطة أجنبية»[٦].

وإذا كانت الرغبة فى الحرية الفردية، والحرية الجماعية تقوم على مشاعر وأحاسيس متشابهة، إلا أنه من الضرورى الاحتفاظ بمعنى كل مفهوم على حدة. ويقصد «هايك» بذلك أن الحرية السياسية هى نوع من الحرية، لكنها ليست كل الحرية، ومن الممكن تطبيقها على الجماعات أو الشعوب لا على الفرد. وقد يؤدى الخلط بينهما إلى ضياع مفهوم الحرية الفردية فى سياق الحرية الجماعية، بل قد تستخدم الحرية كوسيلة للتسلط وممارسة القسر على الفرد كما هو الحال فى النظم الشمولية. ويقتبس «هايك» مقولة أليكسيس دى توكفيل(**): إن الديمقراطية توسع نطاق الحرية الفردية بينما تقيدها الإشتراكية.. فالإشتراكية تجعل كل إنسان مجرد أداة فحسب، فالديمقراطية والإشتراكية ليس بينهما سوى كلمة واحدة المساواة، لكن ثمة إختلافاً، إذتبحث الديمقراطية عن المساواة فى الحرية أما الاشتراكية فتبحث عن المساواة فى التقييد والاستعباد» [٧].

لكن يطرح هذا الاقتباس تناقضاً عند هايك، فهو عندما ينتقد اعتبار الحقوق السياسية للفرد أو الحرية السياسية جوهر الحرية الاصيل، فإن ذلك يعد هجوماً على النظم الديمقراطية التى تمثل هذه الحقوق عماد وجودها. لكنه عندما يقارنها بالنظم الإشتراكية، فإنها تصبح عندئذ الحافظ الامين للحرية الفردية، وبالتالى تسقط دعاويه عن سوءآتها وأنها قد تشكل انتهاكاً للحرية الفردية بمعناها الاصيل، أم أن المسألة هى مجرد دحض للديمقراطية بأوضاعها النيابية المتردية، لكن فى مقابل الاشتراكية تصبح هى الغاية المرجوة؟!!

(*) يحرم «مل» «الأمم المتأخرة من حق تقرير المصير، ويدعى انه من أجل ذلك ينبغى أن نخرج من حديثنا عن الحرية الأمم المتأخرة التى يكون فيها المجتمع بمثابة القاصر. إنه يضع فى يد المستعمر المبرر الكافى لممارسة كل أنواع الغزو والسيطرة والقهر.

(**) اليكسيس دى توكفيل A. de Ocqueville (١٨٠٥-١٨٥٩) كاتب فرنسى سياسى، سافر إلى أمريكا لدراسة النظام الدبلوماسى عام ١٨٣٢، استقال من عمله واشتغل محامياً. نائباً وانضم إلى المعارضة الليبرالية. ومن أهم أعماله الديمقراطية فى امريكا.

- د.عبدالوهاب الكيالى، كامل زهيرى، الموسوعة السياسية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ١٩٧٤، ص١٦٩.

٢ـ نقد الحرية الباطنية (الميتافيزيقية)

يرفض بعض الفلاسفة أن تكون الحرية مجرد إنكار للضرورة، أى يجعل للحرية مفهوماً سلبياً. وعلى النقيض من ذلك، ينكر «هايك» تصور الحرية كضرورة، هذا التصور الماثل فى الحرية الميتافيزيقية، غير أنه يقر بارتباط هذه الحرية أكثر من غيرها بالحرية الفردية، ولذا يتم الخلط بينهما. تشير هذه الحرية إلى مدى استرشاد الفرد فى أفعاله بإرادته عن طريق عقله أو اعتقاده الراسخ أكثر من استرشاده بحافز أو ظرف لحظى، ونقيض هذه الحرية ليس ممارسة القسر من قبل الآخرين، وإنما الانفعال الوقتى والنقص العقلى أو الاخلاقى[٨].

إنه ينتقد وصف الحرية بأنها المدى الذى يستطيع الإنسان أن يصل إليه فى أداء فعل معين وفقاً لإرادته الخاصة فحسب. وينبه إلى أنه ينبغى التعامل مع مفهوم الحرية الباطنية بمعزل عن تلك الفوضى الفلسفية المسماة «بحرية الإرادة». «وقد تمت ملاحظة الأختلاف القائم بين مفهوم الحرية الباطنية، والحريةبمعنى انعدام القسر بصورة واضحة عند المدرسيين فى العصر الوسيط، الذين ميزوا بدقة بين الحرية كضرورة، والحرية كفعل[٩].

ويفصل «هايك» بين قضية قدرة الإنسان أو عدم قدرته على الأختيار العقلانى من بين بدائل، أو تصميمه على القيام بفعل ما عن قضية خضوعه أو عدم خضوعه لإرادة الآخرين، أى ممارسة القسر أو عدم ممارسته. ويرى أن الحرية الباطنية، والحرية بمعنى انعدام القسر يتحددان معاً وفقاً لكيفية استخدم الفرد لمعرفته الخاصة فى التعامل مع الفرص المتاحة. ويحيل بذلك كلاهما إلى نظرية المعرفة، فكلاهما مرتبط بمدى معرفة الإنسان أو جهله، إن المعرفة تجعل الإنسان حراً. ويقصد «هايك» بالمعرفة تلك المعارف المتفرقة بين البشر، فلا يوجد معرفة كاملة مركزة فى عقل فرد واحد، وهو بذلك يدحض عقلانية الفعل بصورة تامة. إن المعرفة الكاملة يمكن قبولها عنده كتمرين أولى فى علم المنطق، لا بوصفها تفسيراً لعالم الواقع، إذ أن هذا العالم يتضمن الكثير من الوقائع التى لا نعرفها، ومن ثم تصير هذه المقولة ضرباً من ضروب الوهم والخداع، مع الوعى بأن ذلك لا يمنعنا من طرح الاسئلة، ومحاولة الأجابة عليها دون أن تكون لدينا اجابات جاهزة عن تلك الاسئلة.

٣- نقد حرية القدرة على الفعل

يرى «هايك» أن التحول من مفهوم الحرية الفردية إلى مفهوم الحرية بوصفها قدرة على الفعل هو مغالطة تتخذ من التراث الفلسفى الذى استخدم فى تعريفه للحرية كلمة restraint بمعنى الكبت أو التقييد للحرية. وفى المقابل جاء استخدامه لكلمة Co-ercion(*) بمعنى القسر أو القهر، أى الحرية بوصفها انعدام القسر. «وربما كانت كلمة Restraint (الكبت أو التقييد) أكثر ملائمة و إذا تذكرنا على الدوام معناها التام الذى يفترض مقدماً عامل الكبت أو التقييد الإنسانى» [١٠]. إن استعمال كلمة «الكبت» يقتضى سلفا إن الإنسان مقيد بطبيعته، ثم ما يلبث أن يتخلص من قيده عندما يملك القدرة على الفعل، فعلى العكس من هذا التصور، تعنى الحرية انعدام القيود المفروضة من قبل آخرين على حرياتنا الفردية فى اختيار وأداء فعل معين، ويبدو ذلك مقبولاً تماماً عند «هايك». ويعد هذا المعنى نافعاً لنا، إذ إن انتهاكات الحرية تتمثل إلى حد كبير فى منع الناس من فعل أشياء معينة، بينما يؤكد القسر Coercion إجبارهم على فعل أشياء معينة، ويتساوى كلاهما فى المعنى. ويعنى هذا التصور للحرية أنها صفة طبيعية لدى الإنسان، فلو انعدم القسر لتحققت الحرية بصورة تلقائية، ولأثمرت مؤسسات حرة - تلقائية تقوم بحماية وصيانة هذه الحرية. وفى مقابل هذا التصور جاءت حرية القدرة على الفعل، والتى قام «هايك» بمحاولة تفنيدها ودحض مقولاتها، والتى ترى الحرية الحقيقية فى القدرة الفعالة على فعل شىء معين، أو أن الحرية هى طلب القدرة. فالحرية بمعناها السلبى المتمثل فى انعدام القسر لا تمثل الحالة النهائية للحرية أو الجوهر الأصيل لها، فالحرية الإيجابية تبرز مسئولية الفرد تجاه أختياراته وطبيعة سلوكه «إنها تتضمن: أولاً- كفاءة فى العمل، ومقدرة على تنفيذ الخطط... ثانياً: تحتوى القدرة على تنويع الخطط، واحداث تغيير فى العمل، والتعامل مع كل ما هو جديد. ثالثاً: تعنى إمكانية أن تصبح الرغبة والاختيار عاملين مؤثرين فى الأحداث» [١١].

(*) يعنى الفعل يقسر (Coerce): الإجبار أو الإكراه من قبل قوة ما، أو سلطة قائمة على القوة.

The short Oxford English Dictionary, Oxford University Press, London, 1933.

وبمعنى آخر: التقييد بواسطة القوة، سواء أكان هذا عن طريق القانون أم سلطة الحاكم.

New Webster's Dictionary, Delair Pudlishing, N.Y.1981. P . 97

كيف يمكن أن تحقق الحرية على الوجه الأفضل بمعناها السلبى فحسب؟ وما هى قيمه الأختيار والرغبة فى فعل شيء معين دونما القدرة على أداء هذا الفعل؟ هذا ما تطرح الحرية الإيجابية الحل السليم له، والذى يتمثل فى حالة التناسق بين الاختيار والقدرة على استخدامه بصورة صحيحة. إن الحرية الإيجابية أو حرية القدرة لا يمكن إغفالها عند تعريف الحرية، ولا يمكن بالتالى طرح التعريف السلبى للحرية باعتبار أنه وحده التعريف الصحيح لها. ويرى «هايك» أن تعريف الحرية بوصفها قدرة يفضى إلى تعريفها بوصفها السعى إلى الثروة، أى مماثلة القدرة بالثروة، لكنه يتذكر عقيدته الليبرالية وإيمانه بالملكية، وبالتالى احترامه العظيم للثروة فيقول: «إن الحرية والثروة من الأشياء العظيمة التى يرغب فيها معظم الناس، وبرغم حاجاتنا إليهما لتحقيق ما نصبو إليه، إلا أن كلاً منهما يظل مختلفاً عن الآخر[١٢].

وفى سياق رفضه لمفهوم الحرية الإيجابية، وإيمانه القوى بالحرية السلبية، ينكر «هايك» فكرة «التحرير»، أى التحرر من المبادئ الأخلاقية التقليدية. «إن هؤلاء الذين يدافعون عن مثل هذا التحرر» سوف يدمرون أسس الحرية، ويسمحون للناس بأن يفعلوا ما سوف يحطم بصورة يتعذر إصلاحها تلك الظروف التى جعلت الحضارة ممكنة، فيما يسمى «بتحرير اللاهوت» بصفة خاصة داخل الكنيسة الرومانية الكاثوليكية فى أمريكا الجنوبية [١٣] ولا تقتصر هذه الحركة على أمريكا الجنوبية فحسب(*)، لكنها فى كل مكان حيث يتبرأ الناس من عادات مكنت الجنس البشرى - كما يرى هايك - من الوصول إلى حجمه ومدى تعاونه الحالى. ويحيل «هايك» دعاوى التحرر هذه إلى أفكار فولتير، بنتام، راسل، وأيضا جون ستيوارت مل، فيرى أنهم جميعاً ينشدون حرية أشمل وأعم فى مقابل التخلى عن الالتزام القانونى أو قواعد سلوك معينة.

ويشير إلى أنهم ينشدون حرية الهمج أو الحرية بلا قانون أو ضابط. ويكشف هذا الموقف عن رجعية «هايك» وعدم إيمانه بالتغيير أو طرح مفاهيم جديدة للحرية. إن اختلاف الحريات باعتبارها أنواعاً مختلفة من نفس الجنس هو مصدر الهراء الخطير، إذيراه حيلة لفظية تؤدى إلى نتائج عبثية، فليست الحرية بمعنى القدرة على الفعل أو

(*) من الجدير بالذكر أن مؤلفات د.حسن حنفى هى أول محاولة لتأسيس لاهوت التحرر فى الإسلام.

الحرية السياسية أو الحرية الباطنية بحالات من نفس الجنس، أي اعتبارها حالات للحرية الفردية، فلا يمكن التضحية بالقليل من بعضها للحصول على المزيد من البعض الآخر، إذ إن التوازن عامل مشترك في الحرية. وينكر على المذهب الواقعي في الفلسفة أو ما يعتبره النمط الأكثر فجاجة، افتراضه وجود عامل مشترك بين الحالات المرتبطة بكلمة الحرية. إننا نرغب في ذلك، ولأسباب مختلفة، غير أن حضور تلك الحالات أو انعدامها له اثاراً مختلفة، طالما كان بوسعنا الاختيار فيما بينها، ولا نستطيع فعل ذلك بالتساؤل: أي حرية نافعة بصورة كلية؟ مع الإقرار بأن حصيلة القيمة ستكون أعظم في ظل تلك الحالات المختلفة، [١٤]. وهكذا يرفض «هايك» كل المعاني الإيجابية للحرية، وليظل المعنى السلبي لها هو المعنى الذي يؤمن به، ويرى أنه المعنى الوحيد الذي يحقق الحرية بصورتها الأصيلة.

٤ - تصور هايك للحرية

يقرر «هايك» أنه لا فرق في المعنى بين كلمتي «Freedom»، «Liberty»، فكلاهما يمكن استخدامه بنفس المعنى (الحرية)، مع تفضيله لكلمة «Liberty»، لأنه يراها أكثر ملائمة مع الحد الادنى من سوء استعمال الكلمة، غير أنه في أحيان أخرى يستعمل كلاً منهما بمعنى مختلف فيقول: «أصبحت الآن الحرية Freedom (الحرية المدنية)، والحرية Liberty (انعدام القسر) كلمتين ذاتي سمعة سيئة لسوء استخدامها حتى يكاد المرء يتردد في استعمالهما للتعبير عن المثل التي يمثلانها في الفترة السابقة [١٥]. إنه يستخدم كلمة Freedom للتعبير عن الحرية المدنية أو حرية الفرد باعتباره عضواً في مجتمع، إنها تعني منزلة أو حالة الفرد الحر أو المنتج الذي يتميز بأنه ليس عبداً. «وينقسم تاريخ الانسان، أو على الاقل الإنسان الأوربي إلى قسمين: حر، غير حر، ولذلك معنى محدد إذ إن الحرية بالنسبة للإنسان الحر تختلف إلى حد كبير عنها لغير الحر، ويتمثل هذا الاختلاف في درجة الاستقلال الذي يتمتع به الإنسان الحر، والذي لا يملكه العبد على الإطلاق[١٦].

ويكشف تصور «هايك للحرية عن أولى تناقضاته المتعلقة باستخدام كلمتين للدلالة على نفس المعنى في سياق معين، لكنه في سياق آخر يراهما مختلفين، وإن كان

يفضل كلمة Liberty، لكنه لا يلبث أن يوضح تفضيله بأن اختياره لها ليس باعتبارها الكلمة الاكثر ملائمة للتعبير عن الحرية، بل لأنها الأكثر ملائمة من حيث سوء الاستخدام، ثم يعود فيقرر أن كلمة Freedom تعنى الحرية المدينة أو حرية الفرد فى المجتمع أو الحالة الاجتماعية التى يكون عليها الفرد فى المجتمع، أى منزلة الفرد أو الانسان الحر المنتج فى المجتمع. ويمكن إرجاع هذا الخلط بين الكلمتين إلى تقاعس «هايك» عن التحليل الشامل لهذين المصطلحين فى إطار مرجعى يهتم بسياقاتهما التاريخية والاجتماعية. وفى محاولته التخلص من هذه المشكلة يحيل مفهوم الحرية المدنية Freedom إلى مفهومها السائد عند اليونانيين القدماء، فهى عندهم تعنى تمتع المواطن أو عضو المجتمع الأثينى بكافة الحقوق الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، أما العبيد فكانوا بمثابة الجسم أو المادة اللازمة لسيطرة الروح وحركتها وانتاجها وقد تم تجريد العبيد من كل حقوقهم، فى مقابل إعطاء كافة الحقوق للمواطن الحر. ومن التراث اليونانى، ومفهومه للحرية المدنية Freedom، إلى التراث الليبرالى البريطانى ومفهومه للحرية، يطرح «هايك» تصوره للحرية فى سياق هذا التراث الذى يناصره بقوة. ويرجع تفضيله «للتراث البريطانى» عن نظيره الفرنسى إلى أن الاخير يفضى - من وجهة نظره - برؤيته العقلانية إلى الديكتاتورية، والحكم الشمولى، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فإن التراث البريطانى يعقد آصرة قوية بين مفهوم الحرية السياسية، والحرية الاقتصادية، ويبدو هذا ملائماً لأفكاره. إن كليهما متلازم، ذلك أن المبدأ الأساسى للحرية هو قصر سلطات القسر لدى الحكومة على تنفيذ القواعد العامة للسلوك العادل، ويحرم هذا القسر الحكومة من سلطة التوجيه أو فرض السيطرة على الفعاليات الاقتصادية للأفراد (١٧) ويعد هذا التصور للحرية تصوراً قانونياً، إذ إنه يتمثل فى تحديد سلطات الحكومة، ومن ثم إطلاق حرية الفرد فى العمل. ويلائم هذا التصور رؤية «هايك» عن تلازم الحرية والقانون. إنه يؤكد أن مفهوم الحرية فى أوج إزدهار المذهب الليبرالى يعنى بصورة مبدئية، أن الإنسان الحر هو الذى لا يخضع للقسر المستبد، ومن أجل حماية الإنسان فى المجتمع من هذا القسر، كان لابد من فرض قيد على الناس يمنعهم من إمكانية ممارسة القسر على الآخرين. ويثار تساؤل عن ارتباط المذهب الليبرالى بالقانون أو وضع مفهوم الحرية الليبرالى فى سياق نظرية القانون، فهل يمكن أن تكون الحرية الليبرالية واقعة تحت سيطرة القانون؟ إن

الحرية الليبرالية بصفة عامة تعنى انعدام كل العوائق المثبطة لحرية الفرد وفعالياته الإنسانية، هذا ما قرره الرواد الليبراليون الأوائل بدءاً «بهوبز» Hobbes فى مقولته الشهيرة: «إن الحرية هى انعدام كل العوائق الخاصة للحركة» [18] وبهذا المعنى فإن الحرية تبدو متسقة مع الضرورة، مروراً ببنتام Bentham الذى يعتبر أن كل قانون شر، طالما أنه يعد انتهاكاً للحرية، وصولاً إلى رسل Russell الذى يعرف الحرية بأنها عدم وجود عقبات أو عوائق تمنعنا من تحقيق رغباتنا، لكن «هايك» يرفض هذه المقولات، بل يفندها ويدحضها، ويراها تعبيراً مؤكداً عن حرية الهمج، أى الحرية بلا قانون أو ضابط، ويتحدد موقفه فى ظل إيمانه العميق بضرورة ارتباط الحرية بالقانون، ومن ثم جاءت مشايعته للتراث البريطانى بصفة خاصة، إذ إن هذا التراث قد طرح مفهومه للحرية فى ظل القانون - خاصة ديفيد هيوم - إنه يرى فى الحرية الليبرالية غير المؤكدة فى ظل القانون حالة من الفوضى، فهى ليست من الحرية فى شيء. «لكن الحرية الليبرالية لا تمثل نظرية بين نظريات الحرية، بل تنفى ضرورة تنظير الحرية. هذا هو الدرس الذى تمدنا به الليبرالية فى كل زمان ومكان» [19]. وفى مقابل هذا الرأى، يرى «هايك» ضرورة التنظير للحرية فى ظل القانون أو قواعد السلوك العادل، حتى وإن تعارض مع مفهومه للحرية التلقائية أو التطور الحر - التلقائى - للأفعال الإنسانية. إن الذى يحدد حرية كل فرد هو حماية حرية الآخرين، وهذا المعنى لا يتفق مع ما يمكن تسميته أحياناً بالحرية الطبيعية أو حرية كل فرد بمعزل عن الآخر، مع الوعى بأن هذه الحرية غير التصور القائل بأن الحرية صفة طبيعية لدى الإنسان، ولو انعدم القسر لتحققت الحرية بصورة تلقائية، ويوافق هايك على هذا المعنى تماماً «إن الحرية الليبرالية تختلف بصورة قاطعة عن الفوضوية، وينبغى إزالة كل العوائق الأنسانية التى تحد من المساعى الفردية لتحقيق أهدافها فى ظل القانون» [20] إن الحرية عند «هايك» هى الحالة التى يكون فيها الإنسان غير خاضع للقسر من قبل إرادة الآخر المستبدة. وبناءً على ذلك يكون معنى الحرية سلبياً. وفى مقابل طرح هذا المعنى أو المفهوم للحرية، فإن المعنى الإيجابى لا يمثل خطورة بالمعنى الحقيقى على الحرية. «إن الحرية الإيجابية ليست القدرة الكلية على الفعل، أى القدرة على تحقيق كل رغباتنا، لكنها مجموعة من القدرات اللازمة للفعل، وهى محددة، ومتعينة، ومتغيرة على الدوام [21]». ويصير الأمر عند «هايك» أن

الحرية ليست فى حاجة إلى تعريف، وإنما مصطلح القسر Coercion . ففى ظل المفهوم السلبى للحرية – انعدام القسر ـ لا جدوى من كل تعريفات الحرية الأخرى، فهذا المفهوم يتيح للفرد أن يعمل وفقاً لقراراته ومخططاته الخاصة فحسب. وهذه الرؤية تبدو متسقة مع إيمان هايك بالحرية التلقائية أو تلقائية الفعل الإنسانى دونما عائق أو تدخل من قبل فرد أو سلطة معينة. لكن كيف يعمل الفرد وفق مخططاته فى ظل قانون يقيد أفعاله؟ ويبدو أن هايك لم يلق بالاً لهذا التناقض، وهو بصدد إتاحة الفرصة للفرد أن يعمل وفق اختياراته، ووفق المجرى الطبيعى لهذا الفعل، أى تلقائيته، مع انعدام أو التدخل الذى قد تمارسه إرادة أخرى تغير من تلقائية هذا الفعل بصورة أو بأخرى، لكنه يريد ألا تترك الامور على إطلاقها أو إلى المدى المفتوح على الإطلاق لأى فعل ممكن، فيقرر وجوب قواعد عامة للسلوك العادل أو القانون ليحد من فوضى الحرية، لكنه ينسى أن هذا القانون قد يشكل عائقاً حقيقياً أمام تلقائية الفعل الفردى، ومن ثم تبقى ثنائية الحرية والقانون ليس بالمعنى الذى يقصده هايك بتحقق الحرية فى ظل القانون، وإنما ثنائية الحرية كفعل تلقائى، والقانون كعائق أمام تلقائية هذا الفعل. إنه يبدو كمن يضع العربة أمام الحصان أحياناً، ويضع ذات العربة خلفه أحياناً أخرى. ويتيح المفهوم السلبى للفرد أن يعمل وفقاً لقراراته ومخططاته الخاصة، طالما أنه غير مكره من قبل آخر على تنفيذ ما لا يوافق هذه المخططات الخاصة. وفى المقابل فإن الفرد الخاضع لإرادة غيره، والذى يجبره على تنفيذ خطط ما لتحقيق أغراض معينة، ذلك الفرد غير حر. وينبغى الوعى بأن هذا الإكراه أو القسر قد يتمثل فى إتيان فعل معين أو عدم إتيانه، فالأمر مرهون فى النهاية بإرادة الآخر، ووفقاً لرغباته. إن القسر لا يعنى فرض القيام بفعل معين، لكنه أيضاً قد يعنى عدم القيام بهذا الفعل، أى أن القسر الذى يمارسه فرد أو سلطة معينة قد يأخذ شكلاً أو أمراً ايجابياً ـ أفعل كذا ـ وقد يكون أمراً سلبياً أو نافياً ـ لا تفعل كذا ـ وهذان الأمران يشكلان فى كل الأحوال انعداماً للحرية. «إن التعبير الذى حظى باحترام بالغ على مر الزمن وغلب استخدامه فى وصف الحرية هو استقلال الإرادة المستبدة للآخر..»[٢٢] ويرى «هايك» أن هذا المعنى هو الأكثر قدماً للحرية، أو بالأحرى معناها الشائع. ويطرح هذا المعنى ضد الفوضى الناتجة من تعدد مفاهيم الحرية ومعانيها، إذ إن الحريات ليست أنواعاً مختلفة من نفس الجنس، بل هى حالات مختلفة تماماً، فهناك «حريات من»،

«وحريات لأجل»، بينما تبقى الحرية عنده ذات مفهوم واحد فقط، هذا المفهوم كامن فى شعورنا، إنه يشير إلى علاقة الناس ببعضهم البعض؛ ويعنى القسر عندئذ انتهاك هذه العلاقة، والمقصد من ذلك أن نطاق الممكنات الطبيعية الذى يختار فيه الفرد من بين بدائل، ليس وثيق الصلة وعلى نحو مباشر بالحرية. «وعلى سبيل المثال: إن متسلق الصخور الواقف على مرتفع خطير، والذى لا يرى سوى وسيلة واحدة فقط لإنقاذ حياته هو حر من غير شك، اذ أنه من الصعب القول أن لديه فرصة للأختيار،فما يزال لدى معظم الناس شعور كافى بالمعنى الأصيل لكلمة حر، ليروا أنه لو كان نفس المتسلق واقعاً فى صدع عميق، وغير قادرين على انقاذه فإنه يصبح فى تلك اللحظة فقط غير حر، وعندئذ يمكن الحديث عنه ككائن «فاقد للحرية» أو «مقيد[٢٣]» إنه يريد أن ينحى نطاق الممكنات الطبيعية» عن مجال العلاقات الإجتماعية، وفى نفس الوقت يؤكد صلة مفهوم الحرية بمفهوم القسر. ويطرح هذا المثال تساؤلاً: هل لدينا فى الحقيقة موقف لا يستطيع فيه الشخص الأختيار ويبقى حراً؟ إن اختيار «متسلق الصخور» هو اختيار الوسائل Choice Of means، لكن عند افتراض تعريف الحرية بمعنى الاختيار فإن هذا التناول يستوجب الإشارة إلى اختيار الغايات Choice Of ends [٢٤] لكن حالة الحرية عند «هايك» ليست اختياراً للغايات أو الوسائل، أو الإعلاء من شأن إحداهما على الأخرى، إنها حالة يتمكن فيها الفرد من استخدام معرفته لتحقيق أهدافه الخاصة، ولكى يتحقق هذا الاستخدام لابد أن يكون الفرد غير خاضع لإرادة أخرى، إنها حالة تختلط فيها الحرية، بالمعرفة، بالمنفعة، ويكشف هذا الخلط عن أمرين أولهما: اضفاء طابع أخلاقى (الشر) على القسر باعتباره عائقاً أمام تحقق الحرية، وأيضاً أضفاء طابع معرفى باعتباره عقبة كؤود أمام معرفة الفرد الخاضع للقسر من قبل آخر، فى المقابل تحقق هذه المعرفة أغراض الفرد الخاصة. ثانيهما: ويتعلق بالأمر الأول، وهو تداخل ما هو أخلاقى مع ما هو معرفى عنده، وإن حاول جاهداً تغطية هذا التشوش تحت مسمى تصور العقل الإنسانى أو جهل الإنسان الذى يفضى إلى عدم التزامه الأخلاقى بقواعد السلوك العادل التى تتيح له حرية الفعل. وبالتالى تحقيق مصالحه الخاصة.

ويمكن إدراج المفهوم السلبى للحرية مع مفاهيم أخرى سلبية تمثل أهمية قصوى للأنسان وهى: السلام، والأمن، والهدوء، وتعنى هذه المفاهيم انعدام عوائق معينة

وتصبح إيجابية فحسب وفقاً لما نصنعه بها، وهى أيضاً لا تقدم لنا امتيازات خاصة أو فرصاً معينة. إنها تدعنا فقط نقرر كيف يكون تعاملنا معها طبقاً للظروف المحيطة بنا، ومن ثم تبقى الحرية عند «هايك» ممثلة فى انعدام القسر، أما الحريات الاخرى فتظهر فقط عندما نفتقد هذه الحرية. ويأخذ القسر مجراه المستبد. ويبقى القسر واحداً، وان تعددت الظروف، فالقوى التى تمارس القسر تمنع الفعل الفردى من الوصول إلى أهدافه. وبالتالى فإن فعالية هذه القوى تحرم الإنسان أو الفرد من حريته، ولذلك تتشكل الظروف المعادية للحرية. وبصوره عكسية فان انعدام مثل هذه القوى أو وجودها غير الفعال يشكل ظروفاً ملائمة للحرية. ومن ثم فبدلاً من الاهتمام بالقوى التى تمارس القسر، يجب الاهتمام بالظروف المعادية التى تعوق الحرية أو تمنع تحققها، وأيضاً الاهتمام بالظروف الملائمة التى تتيح الفرصة للفرد بأن يؤدى الأعمال التى تحقق آماله. (٢٥).

إن السبيل إلى الحرية - من الوجهة التاريخية - يمر عبر تحقق الحريات الفردية، غير أن التصريح بفعل أشياء أو أفعال محددة ليس من الحرية فى شىء برغم مسمى الحرية، إذ إن الحرية قد تبدو متسقة مع عدم التصريح بفعل أشياء محدده، وقد تختفى الحرية إذا احتاج فرد ما التصريح له بفعل ما هو قادر على فعله. ويطرح هذا التصور تساؤلاً: ما هو الفرق إذن بين الحرية والعبودية؟ يجيب «هايك»: بأن السمة السلبية المميزة للحرية ليست وسيلة للحط من قيمتها، بل نحن مستعدون للتنبيه بأن هذا المعنى - انعدام القسر - هو معناها الأقدم، ويساعدنا فى ترسيخ هذا المعنى الإختلاف الحقيقى بين موقف الإنسان الحر وموقف العبد(٢٦).

ويقصد «هايك» بالمعنى الأقدم للحرية ذلك المعنى الذى كان قائماً عند اليونانيين القدماء - المدن اليونانية القديمة - وهذا ما توضحه مراسيم تحرير العبيد، تلك المراسيم أو القوانين التى أعطتنا صورة واضحة عن أسس هذه المجتمعات. «ففى المدن اليونانية القديمة كان يوجد أربعة حقوق للعبد المحرر وهى: أولاً: حق الأهلية القانونية، أى أعتباره عضواً آمناً فى المجتمع. ثانياً: حق الحصانة ضد الاعتقال الاستبدادى. ثالثاً: حق العمل وفق رغبته. رابعاً: حق الانتقال من مكان لآخر وفقا لاختياره، وقد اعتبرت هذه الحقوق شروطاً أساسية للحرية فى القرن الثامن عشر،

والقرن التاسع عشر.. مع الوعي بإغفال هذه الحقوق لحق الملكية الخاصة فقط، لأن من حق العبد المحرر أن يمتلك(٢٧) وبإضافة هذا الحق، فإن قائمة الحقوق هذه تحوى كل الأسس اللازمة لحماية الفرد ضد القسر. إنها لم تتحدث عن الحريات الأخرى التى ناقشها «هايك»، ولم تتحدث عن كل «الحريات الجديدة» - حق الأغلبية فى مقابل حق الفرد، «إن العبد لن يصبح حراً إذا حصل فقط على حق التصويب، أو متى بلغ درجة من الحرية الباطنية. إجعله أى شيء لكنه عبد مهما حاول الفلاسفة المثاليون إقناعنا بالعكس(٢٨) إن العبد يصبح متحرراً من قيد الاستبداد متى خضع لتلك القوانين التى يتبعها أقرانه، وبالتالى يصبح قادراً على اختيار فعله، وإذا كان بوسعه الأمتلاك، فلا يمكن لفرد أو جماعة من البشر إكراهه عندئذ على فعل ما يأمرونه به. وتكشف هذه الرؤية عن ارتباط الحرية والقانون والملكية، فهم يكونون ثالوثاً متلازماً.

إن تعريف الحرية عند هايك بانعدام القسر يستلزم تعريف القسر. إن القسر هو السيطرة على بيئة أو ظروف فرد من من قبل آخر، لكى يتجنب هذا الفرد شراً أعظم، فيرغمه على فعل مالا يتوافق مع خططه الخاصة، لكى يحقق غايات الآخر، فيما عدا معنى اختيار الاقل ضرراً فى موقف مجبر عليه، لأنه غير قادر على استعمال ذكائه أو معرفته لتحقيق أهدافه(٢٩). ويبدو هنا موقف هايك مع تعريفه للحرية بوصفها انعدام القسر، باعتقاده فى وجوب قيام الفعل الفردى على أساس معرفة الفرد الخاصة، فهذه المعرفة تخص الفرد وحده، ولا يمكن أن يشكلها متى شاء فرد آخر.

ويحيل «هايك» عبء الحد من ممارسة القسر إلى الدولة، لكن مع الأخذ فى الأعتبار وضع حد لسلطة الدولة، ويعد هذا الامر ايضاحاً لما يجب أن يكون عليه منع القسر الذى يمارسه بعض الأفراد. «إن الواجب الذى على الدولة أن تنهض به فحسب حمايتها لمجالات الفعالية الفردية المعروفة ضد تدخل الآخرين، وأيضا تحديد أو توضيح تلك المجالات الخاصة بالفرد، ليس بتخصيص مجالات محددة، لكن بإتاحة الفرصة لحالات الإبداع فى المجالات التى يحددها الفرد بذاته، بالاستناد إلى قوانين تبين له حكم ما سيفعله فى ظل المواقف المختلفة بكل أشكالها (٣٠) إنه يقصر وظيفة الدولة على حماية الفعاليات الفردية فحسب، أى أن وظيفتها سلبية، وليست إيجابية بمعنى السيطرة أو سلطة توجيه هذه الفعاليات نحو أهداف محددة، وبالتالى يتسق موقفه من الدولة مع تعريفه السلبى للحرية بوصفها انعدام القسر.

ثانياً: فعاليات الحضارة الحرة

١- نمو المعرفة وإدراك الجهل الأنسانى

إن محور فلسفة «هايك» الاجتماعية هو نظرية المعرفة، والمغزى العميق لهذه النظرية هو تأكيده على «جهل الإنسان»، ومحدودية معرفته. ومن خلال نظريته يطرح هذه التساؤلات: هل المعرفة الإنسانية مقصوده؟ هل يعى الإنسان طبيعة هذه المعرفة، ومن ثم يمكنه التحكم فيها أم هى نتاج تراث متراكم تلقائى لمعرفة الأفراد عبر العصور؟ ما مدى إدراك الإنسان لجهله ومحدودية معرفته؟ ومن خلال محاولة الإجابة على هذه التساؤلات يناقش «هايك» فعاليات الحضارة الحرة أو القوى التى تبدعها من وجهة نظره.

ويستهلم «هايك كعادته الفكرية دائماً الماضى، فيؤكد صحة الحكمة السقراطية، والتى ترى أن بداية المعرفة عند الإنسان هى إدراكه لجهله، وهى أيضاً نقطة البدء فى فهم طبيعة المجتمع الذى يعيشه الفرد. إن المطلب الأول من أجل هذا الفهم هو ضرورة جهل الإنسان بالكثير مما يساعده فى تحقيق أهدافه[٣١] ويصبح هذا الجهل الذى ينسبه هايك إلى الإنسان أمراً محتماً عندما يقوم هذا الإنسان بصنع حضارته. إنه لا يدرك على أى نحو ستكون هذه الحضارة، فما هى إلا حصاد المعرفة المتراكمة، والتى أخذت مجراها التلقائى فى التوحد والتجمع لتصب فى قالب

الاستفادة المتبادلة بين الأفراد، ومن خلال هذا القالب تأخذ الحضارة سمتها المميز. «ففى الوقت الذى يشيد فيه هايك بالحرية - الفردية - يعتقد أن الفرد كائن لا عقلانى ومعرض للخطأ باستمرار، وإنه يجب تصحيح أخطائه بواسطة عملية اجتماعية تقوم بوظائف شبيهة بوظيفة الله الرحيم(٣٢) ولعل قواعد السلوك العادل التى يطرحها «هايك» هى تلك العملية الاجتماعية باشتمالها على التعميم والتوكيد والمساواة. ومن المؤكد أن نظرة هايك إلى قصور العقل الإنسانى وجهله تنفى بشدة مقولة المعرفة الكاملة لدى الإنسانية. فيدرك دارسو علم الاجتماع وفلاسفته من خلال تعاملهم مع الوقائع الإنسان المتعددة والمتباينة هذا القصور، لكنهم يعالجونه بعدم اكتراث، وباعتباره قصوراً أساسياً فى المعرفة الإنسانية. إن الخطر لا يزال جاثماً بشأن المعرفة الإنسانية، إذ إن الأبحاث والنظريات التى تتعرض للمشاكل الأخلاقية والأجتماعية تقوم على افتراض المعرفة الكاملة لدى الأنسان. «إن نظرية محدودية المعرفة الإنسانية ليست مجرد نظرية إمبريقية، بل إنها نظرية فلسفية عن شكل صورة المعرفة القائمة فى العالم(٣٣).

إن شكل المعرفة الموجود فى العالم هو جماع شذرات المعارف المتناثرة بين الأفراد، ولا يمكن تركز هذه المعرفة فى عقل أو نظام معين. ويستدعى هذا التصور رفض نظرية المعرفة عند المذهب العقلانى خاصة نظرية المعرفة الديكارتية، فديكارت هو مؤسس العقلانية الحديثة. لكن ديكارت يعد فيلسوف الإيمان أكثر من كونه فيلسوف العقل. ففى «مقال فى المنهج»، وبعد أن عرض ديكارت قواعد المنهج الأربع قام أيضاً باستثناءات أربعة لا يطبق فيها المنهج ويتم التسليم بها بناء على الأخلاق المؤقتة. فقد استثنى «ديكارت» من حكم العقل: العقائد، والكنيسة، والكتاب المقدس والعادات، والتقاليد، والأخلاق، ونظم الحكم. فقصر تطبيق أحكام العقل على موضوعات الفكر فحسب، الرياضيات والعلوم، دون الواقع الأخلاقى والاجتماعى والسياسى. (٣٤) ولم يلتفت هايك إلى هذه المسألة، إنه يرى فى عقلانية الفعل بصورة تامة بالمعنى الديكارتى صورة للمعرفة الكاملة بالحقائق المتغيرة، بينما تنهض الحضارة على أساس الاعتقاد بأنه ليس فى وسعنا الإلمام الشامل بكل الجوانب المعرفية، وتنتفى مقولة المعرفة الإنسانية الكاملة التى يتبناها المذهب العقلانى.

«ويصير الخطأ الأساسى والمميز لأنصار المذهب العقلى الاستدلالى أنهم أقاموا حجتهم على أساس ما يمكن تسميته «وهم الشمول» Synoptic delusion (المعرفة الشاملة) وهو ذلك التصور الذى يرى أن الحقائق المتغيرة يمكن أن يحيط بها علماً ذهن فرد ما، وبناء على هذه المعرفة يمكن إيجاد النظام الاجتماعى المرغوب» (٣٥).

ويقبل «هايك» القول بالمعرفة الكاملة لدى الإنسان كتمرين أولى فى علم المنطق، لكنه ليس تفسيراً لعالم الواقع. إن العالم الإجتماعى يتضمن الكثير من الوقائع التى لا نعرفها، ومن ثم تصبح المقولة أمراً خادعاً ومضللاً للغاية. وهكذا فإن البنيات الطوباوية عديمة الجدوى، لأنها تسترشد بالنظريات التى تفترض أن لدينا المعرفة الكاملة. إن الجهل الإنسانى مسألة ضرورية، لكن ذلك لا يمنعنا من طرح الأسئلة، ومحاولة الإجابة عليها، مع الوعى بأنه ليست ثمة إجابات حاضرة عن تلك الأسئلة، وهذا ما يقصده «هايك» من إنكاره المعرفة عند المذهب العقلى. إن الإنسان لا يملك القدرة على وضع إجابات أو حلول لكل ما يثار من أسئلة أو قضايا. ويفضى المنحى الاستدلالى العقلانى فى المعرفة إلى نتائج زائفة، لأن أفعال الإنسان - التلقائية - قد حققت نجاحاً كبيراً ليس فحسب فى المرحلة البدائية، لكن ربما بصورة أكبر فى مرحلة الحضارة. إن تلك الأفعال فى الحالتين: البدائية، الحضارية كانت متكيفة مع حقائق معينة، تلك الحقائق التى يعرفها الإنسان، وأيضاً تلك التى لا يعرفها. «وقد جاء هذا التكيف مع الظروف العامة المحيطة به نتاجاً لمراعاة قواعد غير مقصودة. ولم يكن الإنسان يعرفها بصورة واضحة وصريحة، برغم احترامه لها عند قيامه بأفعاله. أو بصورة أخرى، لم يتم تكيفنا مع بيئتنا بصورة ملائمة، وربما ليس بصورة أساسية، بإدراك العلاقات القائمة بين السبب والنتيجة أو العلة والمعلول فحسب(٣٦).

ويظل اتباع هذه القواعد هو السبيل الوحيد إلى التكيف مع البيئة والظروف المحيطة بالفرد، كما أن اتباعها لا يشكل قيداً على معرفة ومصالح الفرد الخاصة. «إن القيد الحقيقى والأساسى هو أن الإنسان ليس بوسعه أن يعرف أكثر من جزء يسير جداً من المعرفة التى لدى كل أفراد المجتمع، ومن ثم تأتى أفعاله وفقاً للمجال الذى يعرفه(٣٧). ويقر التراث المسيحى بهذا الأمر بالنسبة للأمور الأخلاقية عندما يدعو إلى أن يكون الإنسان حراً فى اتباع ضميره لتكون أفعاله جديرة بالاعتبار. وقد

أضاف علماء الاقتصاد حجة أبعد نظراً، وهى حرية الفرد فى الاستخدام الكامل لمعرفته ومهارته، ومن ثم يجب التصريح له بالاسترشاد برغبته فى فعل أشياء معينة يعرفها، وتهمه فى المقام الأول. إن القضية المعرفية الأساسية عند «هايك» هى إتاحة الفرصة للإنسان كى يستفيد من معرفته المحددة لتحقيق أقصى طموحاته الإنسانية، مع الالتزام بقواعد سلوك معينة يتم تطبيقها على جميع الأفراد، ويجب أن يستحضر الإنسان ضميره عند قيامه بأفعاله، ومن ثم لا تتنافى أفعاله مع مصلحة المجموع. لكن القول بأن الإنسان محدود المعرفة يعنى أن الأفراد لا يمكنهم توقع الالتزامات الأخلاقية للمجتمع ككل، ولا يعنى ذلك عجز الأفراد عن نكران الذات أو الإيثار، لكن لأنهم لا يعرفون كيف تكون تلك الالتزامات، وسواء أكان الإنسان إيثارياً إلى أقصى درجة أم أنانياً تماماً، فإنه سيظل قادراً فحسب على الإلمام بحقائق معينة فى مجال محدد. وبناءً على ذلك، يتحدث «هايك» عن علماء الاقتصاد السياسى فى القرن الثامن عشر - خاصة سميث - الذين اعتبروا حب الذات قوة دافعة للأفعال الفردية، ويرى أن من الخطأ اعتبار ذلك مجرد أنانية فقط، لأن الإنسان لا يدرك من المعرفة إلا النذر اليسير، وهو ما يستخدمه لتحقيق مصالحه الخاصة. «إن السمة المميزة للإنسان ككائن اقتصادى عند آدم سميث لها دلالة واحدة فقط هى جهله»(٣٨).

إن الإنسان حر إذن فى حدود معرفته، وأيضاً فى حدود قواعد عامة مجردة يتم الالتزام بها. ومن ثم ليست القضية ما يكونه الإنسان أو ما ينبغى أن يكونه، بل السماح له بالاسترشاد فى أفعاله بنتائجها المباشرة، والتى بوسعه أن يعرفها ويهتم بها. «ويجب أن يضع الإنسان فى اعتباره عندما يقوم بفعل ما أن يكون هذا الفعل ملائماً لأى فرد آخر، وهذه هى الدلالة الشاملة لجميع الأفعال التى يقوم بها أفراد المجتمع»(٣٩) وترتبط الحرية عند «هايك» بالقانون ارتباطاً وثيقاً، لكن الخضوع للقانون عنده، يختلف فى صورته عن تلك التى وضعها «كانط» فبينما يرى كانط ضرورة الخضوع للقانون احتراماً للقانون ذاته - صورة الأخلاق المطلقة - فإن الخضوع للقانون عند هايك هو الخضوع «لحيثياته» التى تبرر للقانون إطاعته، وذلك الأمر هو السبيل لتحقق الحرية الفردية على النحو الأفضل. وفى مقابل القوانين الأخلاقية الخالصة عند كانط، توجد قوانين أخلاقية متغيرة عند هايك فى محاولتها التكيف على الدوام مع البيئة والظروف المحيطة بالأفراد.

وتتسق رؤية «هايك» للعقل الإنساني باعتباره نسقاً متغيراً على الدوام، مع محاولته تكييف ذاته مع الظروف المحيطة به. «إنه من الخطأ الاعتقاد بأن إنجاز الأعمال العظيمة قد جاء نتاجاً لأفكار أرشدتنا إلى هذا الانجاز فحسب، وإذا أردنا أن نتقدم فعلينا إعطاء الفرصة للتنقيح المستمر لتصوراتنا الحالية، وضرورة تصحيح أفكارنا عن طريق الخبرة على المدى البعيد»[٤٠] إنه من غير المستطاع توقع الشكل الذى ستكون عليه الحضارة فى المستقبل وإلا لَعَلِّم أسلافنا فى العصور الوسطى مثلاً فى أى زمن سابق ما عليه الحضارة اليوم. إن تصور قدرتنا على تشكيل الحضارة الآن، وتوقع صورتها فى الغد نتج من التصور الزائف الذى يروج له أنصار المذهب العقلانى الاستدلالى عن قدرة الإنسان على خلق حضارتنا، وتشكيلها على نحو مقصود. وينظر هذا التصور إلى العقل الإنسانى كشىء قائم بذاته. ومنفصل عن الخبرة الإنسانية المتغيرة. إن نمو العقل الأنسانى هو جزء لا يتجزأ من نمو الحضارة، إنه حالة الحضارة فى وقت معين، ويتحدد فيه مجال وإمكانيات الأهداف والقيم الإنسانية، ولا يمكن أبداً تنبؤ العقل بتقدمه الحضارى، على الرغم من وجوب النضال من أجل تحقيق أهدافنا الحالية[٤١].

ويتوجب علينا أن ندع الفرصة كاملة لخبرات جديدة، وللأحداث المستقبلية أن تطرح الشكل الحضارى الملائم، وأن تقرر طبيعة الأهداف التى ينبغى علينا النضال من أجلها. «إن الإنسان غير مسيطر على الحضارة، ومن المفيد تذكيره بأن جهلنا الشامل والعميق بطبيعة الحضارة، هو الذى أتاح لنا فرصة الاعتقاد بأننا نوجهها ونسيطر عليها»[٤٢] ويضع هذا الاعتقاد بالجهل أمام الإنسان فرصة حقيقية للتصحيح المستمر لأفكاره، ويساعدنا ذلك فى وضع تصور أكثر دقة للتفاعل المستمر بين نضالنا الواعى والمقصود لتحقيق تصوراتنا العقلية، وفعاليات النظم، والتقاليد، والعادات التى تساهم جميعها فى إنجاز شئ مختلف تماماً عما قصدناه. ويصبح من الضرورى جهل الإنسان بجزء كبير من الحقائق، ولاسبيل إلى معالجة هذا الأمر، ولذا فإنه يحدد، ويقيد أفعال كل أفراد المجتمع الإنسانى.

إن الجهل بمعظم جزيئات المعرفة هى القيد المفروض على نظام «المجتمع العظيم»، ويستخدم «هايك» على الدوام تعبير «المجتمع العظيم» بنفس المعنى الذى

استخدمه «بوبر» للدلالة على «المجتمع المنفتح»-«ويعد تعبير «المجتمع العظيم» تعبيراً مألوفاً فى القرن الثامن عشر- عند آدم سميث، ورسو-، وأعيد استخدامه فى العصور الحديثة على يد «جراهام والاس» الذى جعله عنواناً لكتابه «المجتمع العظيم» عام ١٩٢٧، ولم يفقد بعد استخدامه، فاستعمل كشعار سياسى ملائم للحكومة الأمريكية الحديثة»[٤٣]. ولا يعد الجهل الإنسانى جهلاً مؤقتاً، إنه لأمر كاذب القول بذلك، فهذا الجهل هو المشكلة الأساسية لكل نظام اجتماعى، باعتباره صفه ملازمة للإنسان على الدوام ، ويولد الإنسان بذهن عبارة عن صفحة بيضاء تخط التجربة فيه ما تريد- لكنه لايوجد خلواً تماماً من كل شئ، بل إنه مزود بمجموعة من الميول والتوقعات. وتتغير هذه الميول وتتبدل على الدوام وفقاً لتطور الكائن الحى[٤٤] وتمثل الميول والتوقعات المتغيرة المحور الأساسى عند «هايك» ، فى تأكيده على أن الحضارة ليست نتاجاً للمعرفة الإنسانية الكاملة والمقصودة، بل هى وليدة التطور التلقائى للمعرفة المتراكمة، والخبرات المتغيرة. ولايدرك الإنسان حقيقة هذا التطور التلقائى الذى يسهم بصورة مؤكدة وفعالة فى صنع حضارته، وبالتالى تلبية كل الحاجات الإنسانية فى التطلع الإنسانى إلى الأفضل. «وتبدو الحضارة مصطنعة فحسب لأن غالبية حكمنا، ولغتنا، وفنوننا، وتفكيرنا نفسه أشياء مصطنعة، فهى ليست راسخة فى تكويننا البيولوجى بصورة وراثية» [٤٥] ويعنى جهلنا الذى لا مفر منه أننا نتعامل بصورة كبيرة مع احتمالات ومصادفات. وتقوم النظرية التقليدية (للمصادفة) على أساس قبلى هو مبدأ العلة غير الكافية أو ما يسمى بقانون تساوى الإمكانية ولقد صاحب هذه النظرية مفهوم ذاتى للمصادفة بحسبانها حداً للجهل [٤٦]. ومن المؤكد أن الحقيقة الاجتماعية بوصفها حياة الفرد هى عبارة عن أفعال عارضة، وإيجابية على الدوام وهى لا تحدث مراراً وتكراراً، وعلينا الاستعداد لها بصورة ملائمة، لكنها لا تزال محض مصادفات، ولايمكن أن تكون حقائق مؤكدة. وبما أن الحضارة مصطنعة، فإن للخبرة دورها الفعال فى إضفاء صورة ما على الحضارة. إنها جزء لا يتجزأ من معرفة الفرد الذى تتيح له الفرصة لتحقيق أغراضة.

٢- الخبرة: استخداماتها، انتقالها، تواصلها.

تمثل الخبرة أحد جوانب المعرفة الإنسانية، مع إدراك أن هذه المعرفة لاتخص فرداً بعينه، بل هى متفرقة بين الأفراد، ولايمكن أن يحوزها عقل فردى واحد، ومن

خلال تبادل هذه المعارف المتناثرة يمكن للأفراد تحقيق نجاحاتهم. ويؤكد «هايك» أن تبادل المعرفة بين الأفراد هو السبيل الوحيد لضمان نجاح أى فعل فردى «إن الخبرة تساعد الإنسان عبر تجسدها فى العادات، والأعراف واللغة، الاعتبارات الأخلاقية التى يتأثر بها العقل الإنسانى بصورة واعية، وهى جزء من المعرفة التى تسهم فى وقت ما فى إنجاح الفعل الإنسانى»(٤٧). إننا عندما نفكر فى كم المعرفة الذى أمتلكناه من غيرنا، باعتباره شرطاً جوهرياً لنجاح أهدافنا الفردية، فإننا سندرك قدر جهلنا. ويؤكد هذا التصور أننا لا نحوز كل المعرفة فى أى وقت ما. بل إن المعرفة متفرقة ومتناثرة عبر الأجيال، ولايوجد فى الجيل الواحد سوى معارف أو معرفة معينة، وفقاً لطبيعة هذه المعرفة تنشأ الحضارة والتى تعد نتاجاً لتجاوز الاحتياجات الخاصة الملحة، والانضواء تحت لواء شكل تعاونى أسمى، مع التذكير بأن هذه الحضارة لم تكن فى وقت ما مقصودة أبداً. إن الحضارة هى نتاج التفاعل التلقائى بين البشر، وهنا يصبح للتعاون صورة مختلفة عن تلك القائمة فى المجتمعات البدائية. ويحرص «هايك» دائماً على التفرقة بين المجتمعات البدائية الصغيرة العدد، و«المجتمع العظيم» الذى يمثل أرقى أشكال الحضارة ، ولعلة يتعمد ذلك خوفاً من انطباق لفظ «تلقائى» على المجتمع البدائى والمجتمع المتحضر معاً بمعنى، «تلقائية» الفعل البسيط عند الإنسان البدائى، فهو لايقصد هذا بالمرة، إنما تلقائية الفعل الواعى، والمعقد فى الآن نفسه، والذى يعنى تعقده أنه غير مقصود ، وبالتالى فالإنسان ليس بوسعه إدراكه بصورة تامة، يستمد هذا الفعل تلقائيته من عدم التدخل القسرى لتغيير مجراه من أجل الوصول إلى تحقيق أهداف معينة. «ففى الجماعات الصغيرة فى المجتمع البدائى يقوم التعاون بين أفرادها بصورة كبيرة على أساس ظرف معين، يعرفون بقدر ما نتائجه الخاصة... بينما يختلف الموقف كلية فى المجتمع المنفتح، حيث يتفاعل ملايين البشر، بحيث تكون الحضارة التى لانعرف كيف تطورت »(٤٨) ويتم هذا التفاعل أو التعاون وفقاً للشعور الإنسانى بالجهل، وجزئية المعرفة، وتلك المعرفة المتجزئة والمقيدة هى بداية التعاون بين البشر، فهم يشعرون بالنقص، وبالتالى يدركون كم هو قليل ما يعرفونه، ومن ثم تنشأ الحاجة الملحة إلى التفاعل بين الأفراد، وإلا اضطر الإنسان بغروره المتمثل فى علمه بكل شىء إلى تدمير آليات الحضارة

برمتها. وكما يقول الشاعر الألمانى هولدرلين: «ما الذى يجعل الدولة جحيماً على الأرض، سوى أن الإنسان يصنع عليها جنته»(٤٩).

وينبغى عدم الربط بين نمو الحضارة ونمو المعرفة، إذا كانت هذه المعرفة هى معرفة الأفراد الواضحة والمقصود، فإن المعرفة العلمية لا تستنفذ كل المعرفة المقصودة، وهذا الأمر مهم عند الحديث عن استخدامات الخبرة المختلفة. «إن المعرفة العلمية لاتعنى كل المعرفة المقصودة التى يستخدمها المجتمع بصورة دائمة، كما أن نظم البحث العلمى الخاصة بالمعرفة غير قادرة على الإيفاء بكل احتياجات أفراد المجتمع من المعرفة فى أى وقت»(٥٠).

لقد وضع «هايك» حداً للمعرفة العلمية ـ الموضوعية ـ ليفسح مجالاً للمعرفة الذاتية، أو معتقدات وقيم ووجهات نظر الأفراد، و هذه المعرفة هى معرفة العلوم الاجتماعية. «إن وقائع العلوم الاجتماعية هى وجهات نظر فحسب تتحدث عما يقوم به الناس من أفعال نقوم بدراستها»(٥١). ولاتقوم المعرفة المتعلقة بالحقائق الجزئية، والتى يتعامل معها الإنسان بصفة مستمرة، على التنظيم أو تقديم بيان تفسيرى منظم عن تلك الحقائق وينطبق هذا الأمر على الجانب الأساسى من معرفة العالم، فهى ليست معرفة أساسية فى جوهرها، بل هى معرفة: أين، وكيف توجد المعلومات التى نحتاجها: «وتوجد علاقة إيجابية متبادلة بين الفردية وإمكانية الإبداع. وتظل حرية الفرد فى ارتياده الأعظم لعالم الخبرة، وتنظيم عناصره، وفقاً لتفسيره الخاص القائم على انطباعاته الحسية، وينبعث الاحتمال الأساسى للأفكار من هذا الأمر»(٥٢). ويهدف «هايك» إلى نفى أى فارق بين أنماط المعرفة العقلانية المختلفة، فلا يوجد سوى معرفة واضحة محددة، ونمو هذه المعرفة هو نفسه نمو الحضارة، باعتبارها شاملة لكل تكيفات الإنسان مع بيئته ـ وتقتصر هذه المعرفة على خبرة الإنسان السابقة فحسب. «وليست المعرفة بهذا المعنى جزءاً من تفكيرنا، ولا أن تفكيرنا هو كل معرفتنا، كما تعد العادات والمهارات مواقفنا العاطفية أو الانفعالية، كما أنها أدواتنا، ونظمنا. وتشكل بهذا المعنى تكيفات مع خبرتنا السابقة، والتى نمت بالاستبعاد الطوعى للسلوك غير الملائم، وتعد جميعها أساس العمل الناجح»(٥٣).

وتمثل هذه العادات والمهارات عوامل غير عقلانية تعد أساساً لقاعدة أفعالنا الناجحة ولانستطيع بدونها: حتى التطوير الفعال لتفكيرنا نفسه الذى يقوم على استعمالاتها الدائمة. ويؤمن «هايك» بتغير الإنسان وفقاً لمعرفته، وتعنى هذه المعرفة جهل الإنسان الذى يزداد اتساعاً مع ما يحرزه من تقدم علمى. ومنذ بدايات العلم الحديث، يوجد لدى أفضل العقول البشرية إدراكاً ووعياً بأن درجة الجهل الانسانى المعروفة ستزداد مع تقدم العلم، وما نعرفه عن العلم، يتصل بصورة أكثر اتساعاً وشمولاً بالجهل الإنسانى»(٥٤). غير أن النظرة الزائفة إلى أن جهلنا يتميز بالثبات، جاءت أثراً سلبياً للتقدم العلمى، والذى صاحبه اعتقاد راسخ بأنه بوسعنا التطلع إلى سيطرة أكثر شمولاً، وأشد إحكاماً. ووفقاً لهذا السبب، فإن هؤلاء الثملون بتقدم المعرفة الإنسانية قد أصبحوا فى الغالب أعداءً للحرية، بينما تفتح زيادة معرفتنا بالطبيعة آفاقاً جديدة على الدوام للجهل الإنسانى»(٥٥). ويخلق تعقد الحضارة المتزايد من ناحية، معوقات جديدة تحول دون الإلمام الفكرى الشامل بكل ما يدور حولنا بل ويعوق محاولة الحد من الجهل عن طريق إعتماد الإنسان على الحقائق الفردية فى بناء حضارته. ومن ناحية أخرى، يتيح هذا التعقد الفرصة للنظم الشمولية المستبدة فى أن تتخذ الإجراءات اللازمة للحيلولة دون تحقق الحرية الفردية تحت شعار الخوف من الفوضى والاضطراب. «ويؤكد الزعيم الفاشى موسولينى، ذلك عندما يقول: إننا أول من أكد أنه كلما تعقدت أشكال الحضارة، فإنه لابد من تقييد الحرية الفردية»(٥٦).

ويقصد «هايك» بمعنى انتقال الخبرة، وتواصلها عبر الأجيال الإشارة إلى سمتين مميزتين لتقدم الحضارة هما: انتقال الخبرة بين الناس عبر الزمن، ومن خلال تدعيمنا المتراكم للمعرفة. واستمراريتها أو تواصلها عند المعاصرين بما يملكونه من معلومات هى أساس أفعالهم الإنسانية. «ويعنى هذا أن الخبرات غير منفصلة عن بعضها البعض بصورة قاطعة، باعتبار أن وسائل التواصل بين خبرات المعاصرين هى جزء من التراث الثقافى الذى يستخدمه على الدوام لتحقيق غاياته»(٥٧) ويبدو هذا التصور لتواصل الخبرات تصوراً سلبياً، إذ يجعل خبرة الإنسان مجرد جزء من تراث الخبرات السابقة، والتى تهيمن على أفعاله المستقاة من الخبرة السابقة، وبالتالى ينتفى المعنى «الإيجابى» للخبرات فى تعاملها مع مجريات الحياة المتجددة على الدوام. لكن

يجب علينا أن نستخدم هذه الخبرات السابقة لنقيم خبرات أفضل. ومن ثم تحتوى الخبرة فى ذاتها على العملية التى توجدها فى سبيل تقدمها (٥٨). وتبدو عمليات تراكم وانتقال المعرفة ماثلة فى ميدان العلم، حيث يتم عرض كل القوانين العامة للطبيعة، والخصائص المادية للعالم الذى نعيشه. إن الجزء الأصيل من المعرفة عند «هايك» هو الذات أو الفرد العارف فهو الدعامة الأساسية للمعرفة، ومن ثم تصبح المعرفة عنده معرفة ذاتية، وفى المقابل توجد وجهة نظر ترى أن المعرفة هى معرفة موضوعية. «إن المعرفة هى معرفة موضوعية، وهى معرفة يمكن أن تكون بلا عارف، أى بدون ذات عارفة»(٥٩). ويجب توضيح أن المعرفة الذاتية يمكن قبولها، ونحن بصدد الحديث عن وقائع العلوم الاجتماعية، تلك الوقائع غير المتوقعة وغير المحددة، لكن بالنسبة للعلوم الطبيعية، فإنه من المعقول أن تكون المعرفة «موضوعية»، ولذا يجب التفرقة بين مجال العلوم الاجتماعية ومجال العلوم الطبيعية، وهذا ما ينكره «هايك» على أنصار النزعة «العلموية» فى محاولتهم المطابقة بين المجالين، ورد كل شىء إلى العلم. وتكمن الخبرة فى هذا الكم الضخم من أشكال السلوك التى اتبعها الإنسان دون أن يعرف لم اتبعها؟ وتبدو أشكال السلوك ممثلة فى «التقاليد» و«النظم» التى استعملها الإنسان كنتاج لنمو المعرفة التراكمى بدون تخطيط أو قصد عقل ما. «إن جهل الإنسان عام، ولايقتصر فحسب على ما يستخدمه من أشكال واحدة معينة، بل بكيفية اعتماده أيضاً على شكل معين دون آخر، إنه لا يعرف على الدوام أن نجاح جهوده محدد بتكيفه مع أنماط من العادات ليس بوسعه إدراكها، ووفقاً لهذه الحقيقة، فإن من الممكن اعتبار الإنسان المتحضر كالإنسان البدائى»(٦٠) ويتضح موقف «هايك» من المعرفة الإنسانية، فى تأكيده أن هذه المعرفة تلقائية، وأنها نمت بصورة تدريجية، بعيداً عن سيطرة الإنسان أو توجيهه، فلم يعرف الإنسان أبداً نمط المعرفة المخطط له سلفاً، ويتلقى الإنسان هذه المعرفة عبر تواصل الأجيال، وما اكتسبه من خبرات ناجحة فى مواقف معينة فحسب. «ويتعامل الإنسان المعاصر - بالمعنى الذى يقصد هايك - مع هذه الخبرات بصورة سلبية، أنه لا يملك الحرية اللازمة للتعبير، طالما أن نجاح أفعاله مرتبط بالعادات، والنظم الموروثة، والتى شكلتها الخبرة عبر العصور الإنسانية المتعاقبة، ونظراً لجهله أيضاً بطبيعة تلك العادات والنظم.» ويخلق كل تغيير مشاكل فى المجتمع، ومع ذلك فلا يمكن لفرد واحد أن

يدرك هذا التغيير، ويأتي «الحل» لهذه المشاكل، بصورة تدريجية، وبوضع أساس ضوابط تسرى على الجميع»[٦١]. وتمثل هذه الضوابط عنده أمراً لازماً، إن هؤلاء الذين يقومون بالتغيير ليس لديهم فكرة عن هذا التغيير. ولاتوجد لدينا وسيلة واحدة للتنبؤ بما سيفعله فرد معين فى كل خطوة يخطوها. ولايوجد سبيل إلى هذا عن طريق قنوات معلومة، بوسعها نقل نموذج أو مثال لفعل معين إلى آخرين ليتبعوا نفس الطريق، ويعود ذلك إلى صعوبة الوعى بكل جزئيات أو وحدات المعرفة المتفرقة عند الأفراد، وصعوبة ائتلاف هذه الوحدات المعرفية لتكون كلاً معرفياً يحتويه عقل فرد واحد، وأيضاً عدم إمكانية الإلمام بالمهارات الإنسانية الناتجة من الفعل الإنسانى، والذى يقوم بدوره على اكتشاف الممارسات العملية الملائمة له. ويصبح الجهل الإنسانى، وعلى هذ النحو، هو المحدد لمسيرة التقدم فى المجتمع، وهو الذى يضفى على النظم الاجتماعية شكلاً معيناً. إن هذا التصور الذى يطرحه «هايك» يدحض قدرتنا على التغيير «الإيجابى»، ويجردنا من استطاعتنا على الفهم والإدراك بالنسبة لهذا التغيير إن حدث. «ويتم تكيف الفعاليات الإنسانية بذاتها على الدوام ويتم عملها من خلال هذا التكيف ذاته، عبر ملايين الحقائق التى لايعرفها الفرد بصورة تامة وتتضح هذه العملية فى المقام الأول، وعلى نحو عظيم ومؤكد فى المجال الاقتصادى»[٦٢]. ويقصد «هايك» بالمجال الاقتصادى تحديداً نظرية «الأثمان»، باعتبار أن نسق معرفة الحقائق الصحيحة، وبصورة أساسية موزع بين الناس، ولذا فبوسع «الأثمان» أن تقوم بدور الرابط، والمنسق للأفعال الفردية المتفرقة، باعتبارها قيماً ذاتية، وهذه القيم تساعد الفرد على الربط والتنسيق بين أفعاله، وأفعال الآخرين. إن أعظم دلالة حقيقية لنظام «الثمن هو علم اقتصاد المعرفة، بعملياته أو الكيفية التى يعرف بها الفرد ما يحتاجه، ليكون قادراً على القيام بالفعل الصحيح»[٦٣].

وتعد المشكلة الأساسية عند هايك أو محور نظريته عن المعرفة تلك المشكلة المتعلقة بماهى أفضل طريقة للإستفادة من المعرفة المتفرقة بين جميع الأفراد؟ إنها المشكلة الأساسية للسياسة الاقتصادية على الأقل، بالنسبة لتخطيط نظام اقتصادى فعال مع إدراك أن هذا التخطيط لايعنى عنده التخطيط المركزى فهذا ما ينكره، بل بمعنى أطراً قابلة للتغيير، لكنها ملائمة لحاجات الأفراد فى وقت معين، أو قواعد

عامة مجردة، تعد ملائمة للظروف والبيئة المحيطة بالفرد. وتكشف هذه الرؤية عن عدم التزام «هايك» حرفياً «بمبدأ» حرية العمل»، أنه يسمح ببعض صور التخطيط. «إنه يسمح صراحة» بالتخطيط من أجل المنافسة»، لكنه يرفض التخطيط «ضد المنافسة»[٦٤]، ويطرح علم الاقتصاد حلاً ليحتوى هذا التفاعل بين ملايين البشر: «تقسيم العمل» فى المجتمع العظيم لكن محاولة توليف المعرفة الموزعة بين الأفراد مع بعضها البعض ليس حلاً يقوم على تفكير عقلانى مقصود، وإنما هو بحث الناس عن حل مشاكلهم من خلال جهدهم المشترك وليس عن طريق قدراتهم المعرفية الخاصة بالإبداع أو الابتكار. إن المبتكرين أقلية على الدوام، وتكون الأفكار الجديدة محل الممارسة الفعلية من قبل فرد، أو اثنين، أو مجموعة من الناس سواء أكانت أفكاراً تقنية جديدة، أم أشكالاً جديدة من التنظيم، سلع جديدة أو أى مستجدات أخرى.. ومن المعروف أن غالبية الناس ليسوا مبتكرين أو مبدعين، لكنهم مجرد مقلدين فحسب لما يفعله الآخرون[٦٥]. وبما أن البشر محدود المعرفة، وجهلهم أمر ضرورى، ومعظمهم غير مبتكر، فأنهم مجرد مقلدين فحسب، ومن ثم يصبح «للتسامح» معنى حقيقى. «وتقوم الخلاصة الكلاسيكية عن صيغة التسامح، والتى قدمها جون ميلتون، وجون لوك وأقرها من جديد جون ستيورات مل، وولتر باجيوت، على إدراك جهلنا بالقطع»[٦٦] إنه «يضع» التسامح «فى مقابل» الجهل الإنسانى، ومن ثم افتراض المعرفة الناقصة عند الإنسان، وضرورة وقوعه فى الخطأ، و«ربما يكون» التسامح الكلمة الوحيدة التى لايزال لها معنى حقيقى، وإن عادت للإضمحلال مرة أخرى، بل والتلاشى تماماً منذ نشأة الدولة الشمولية»[٦٧].

٣ - حرية الفكر وحرية العمل:

يدرك معظم العلماء حقيقة مؤكدة: أننا لايمكن أن نخطط لتقدم المعرفة، إذ نعتمد فى عملنا على الأهواء الفردية المتحررة، وظروفها على نحو كبير «ويبدو التقدم العلمى شأنه شأن الفكرة الجديدة التى نبتت فى عقل فرد وتكون نتاجاً لمجموعة مؤتلفة أو مترابطة من التصورات والعادات والظروف، وتنتقل من فرد لآخر عن طريق المجتمع نتيجة لكثرة من الحوادث العارضة التى تعد نتاجاً لجهد منظم»[٦٨]،

وينشأ التقدم فى المجال الفكرى عند هايك، من عدم التنبؤ بما سيحدث، وعدم القصد بالنسبة للحصول على معرفة معينة. إنه يربط التقدم بالحرية التلقائية، وطالما تمتع الفرد بحريته التلقائية فإن بوسعه إحراز التقدم، ومن ثم فإن الحرية المخططة أو المقصودة لاتفضى إلى فكر حر أو حرية الفكر، إنه تقدم تلقائى ناتج عن حرية تلقائية. ويرفض «هايك» «الإعلاء» من أو «التمجيد» لشأن حرية الفكر على حساب حرية الفعل أو العمل. وتمثل قيمة «هايك» الحقيقية كمفكر اهتمامه الكبير بالجانب التطبيقى للعلم على حساب الجانب الفكرى، وربما يعود ذلك إلى بدايته العلمية كعالم اقتصاد مشهود له بالكفاءة. «إننا نعامل جزءاً من صرح الحرية الشامخ بوصفه كلاً»[٦٩]. ويقصد هايك بذلك الاهتمام فقط بحرية الفكر دون الأخذ فى الإعتبار قيمة «حرية العمل». إن تولد الأفكار الجديدة، والتداعى الحر لوجهات النظر المختلفة، هو ثمرة جهود الأفراد فى ظروف متغيرة، ومتجددة على الدوام. وبناءً على تلك الظروف، فإن الإفراد يكتسبون وسائل وأشكالاً جديدة للفعل الإنسانى. ويجب الوعى أن ثمة جانباً غير عقلانى لهذه العملية، ألا وهو تشكيل البيئة المادية المتغيرة باستمرار، والتى تطرح على الدوام صوراً جديدة، ولكى يتم فهمها وإدراكها، فإنها تحتاج إلى جهد عظيم من التخيل. «وقد يكون بوسعها أحياناً، وضع تخطيط للعمليات الفعلية التى تفضى إلى فكرة جديدة، لكن من النادر أن نستطيع إعادة بناء كل العادات، والمهارات المستعملة بصورة إيجابية، والجهود التى تتجه لفهم هذا الجزء من العملية ليست سوى عرض لنماذج مبسطة لنوع القوى التى تعمل على تحديد المبدأ العام أكثر من تحديدها للسمة المميزة لنتائج تلك العملية»[٧٠].

ويؤكد «هايك» استحالة إعادة بناء عقلانية لكل العادات والمهارات التى ظهرت بصورة تلقائية، عبر التراث الثقافى لأجيال عديدة، والتى تعد تكيفات المجتمع الناجحة. وتعتمد هذه التكيفات على مستوى قدراتنا فى الإنجاز، وتبقى مشكلة أخرى مهمة، وهى اكتشاف عيوب هذه التكيفات ـ العادات والنظم ـ لكى يكون بوسعنا تحقيق التقدم، وباعتبار أن هذه العادات والنظم معايير حياتية، فإنه لن تستمر طويلاً إزاء التحديات الدائمة التى تفرضها قدرةالناس على أداء أفعالهم بأسلوب جديد، وعن طريق إيجاد طرق للفعل الإنسانى، وتبديل بنية الحضارة برمتها مع ما يطرأ من

تغيير. «وتعد هذه العملية العقلانية نتيجة فحسب لعملية الإنتقاء والاتقان الإنسانية، وباستبعاد الأفكار الجاهزة سلفاً، وتدفق أفكار جديدة على مدى واسع. وينشأ كل هذا من مجال الفعل الإنسانى والذى يعد غالباً فعلاً غير عقلانى، وقد يكون هذا الأمر جديراً بالاعتبار متى اقتصرت الحرية على المجال الفكرى فحسب»[٧١].

وتتبدى الحرية بصورتها الحقيقية فى مجال الفعل الإنسانى، لا الفكر الإنسانى. ففى ظل هذا المجال، تتجلى القدرات الإنسانية المبدعة فى اختيار أفكار ووسائل جديدة تؤكد هذه الحرية، وفى هذا السياق تأتى الحرية الفكرية فى المنزلة الثانية بعد الحرية العملية، إنها تتناقض بصورة واضحة مع الكوجيتو الديكارتى: أنا أفكر إذاً أنا موجود، وتصير الصورة الفكرية عند هايك: أنا أعمل، إذن أناحر، أى أن الوجود عنده يسبق الماهية. ويتحقق الوجود عنده من خلال حرية الفعل التى تعنى الحرية الحقيقة. ليست الحرية إذن الحرية العقلانية، والتى يتم التخطيط لها سلفاً، أو أنها تلك الحرية المتضمنة فى بنية العقل الإنسانى، إنها حرية «عملية» تأخذ سمتها المميز من الفعل الحر. ولا تقوم الحرية على السمة الفكرية الرفيعة لفعاليات الإنسانية والتى تجعل من الممكن تحقيقها. «إن حرية الفعل، حتى فعل الأشياء التافهة، ذات قيمة شأنها فى ذلك شأن حرية الفكر والتى تصبح فعالية عامة لحرية الفعل المذمومة، أو مايمكن تسميته «بالحرية الإقتصادية»، لكن حرية الفعل أكثر اتساعاً من مجال الحرية الإقتصادية»[٧٢]، وتتضمن حرية الفعل ماهو أكثر خطورة فسواءوجدت أفعال يمكن تسميتها «اقتصادية» أم قيود على الحرية تتحدد فيما نسميه «أشكالاً اقتصادية» فإن الاعتبارات الاقتصادية مرتبطة فى الحالين، بما نرضاه أو نقبله وفقاً لأغراضها المختلفة فحسب. إنه يشير هنا إلى أن القيمة «ذاتية»، كما إنه يميل إلى تمجيد حرية الفعل ويعتبرها أساس حرية الفكر، ومن خلال الخبرات التلقائية للممارسة أو الفعل تتوالد الأفكار الحرة الجديدة. ويبدو هذا الأمر متسقاً إلى حد كبير مع فكر «هايك» الذى يرفض ما يسمى بالغايات الاقتصادية الخالصة «أو غايات اقتصادية فى حد ذاتها، كما أنه ينكر أيضاً ما يسمى «بالدافع الاقتصادى» وما يؤكده أن ثمة عوامل اقتصادية تناسب سعينا من أجل تحقيق غايات أخرى فحسب. وما يمكن تسميته فى اللغة المتداولة» بالدافع الاقتصادى» هو الرغبة فى فرصة متاحة للسلطة لتحقيق غايات محددة فحسب.

٤ - حرية المنافسة وحرية التنظيم:

تعنى المنافسة عملية الاختيار، ويجب فهمها الواسع بأنها تشمل المنافسة بين الجماعات المنظمة، وغير المنظمة تشمل أيضاً المنافسة بين الأفراد، ويرفض «هايك» القول بأن المنافسة تتناقض مع روح التعاون أو التنظيم. فهذا أمر لا يصدقه عقل، إذ إن السعى لتحقيق نتائج مؤكدة بالتعاون والتنظيم هو جزء لايتجزأ من عملية المنافسة، كما أنه جزء من الجهد الفردى. ويرى أن التعاون يمكن أن يقوم بصورة كاملة فحسب بين أفراد الجماعات الصغيرة، على اعتبار أن «الظروف أو الحالة التى يتعاونون فيها معروفة نتائجها بصورة أو بأخرى. وعلى العكس من ذلك التعاون القائم فى المجتمعات أو الجماعات الصغيرة العدد، يكون التعاون فى المجتمع العظيم، ، حيث ملايين البشر بمعرفتهم المختلفة، وحيث تكون نتائج الأفعال غير معروفة، لتعدد الظروف والأحوال. «إن علاقات أى جماعات ناجحة يمكن أن تتحسن فعاليتها بالمنافسة القائمة فى نظام الجماعات بطرق مختلفة. وليس الفارق الصحيح فارقاً بين فعل الفرد، وفعل الجماعة لكنه بين ظروف وأحوال كلا منهما»[٧٣].

وتتبدى الحرية عنده ماثلة فى المنافسة، عن طريق حرية السوق القائم على المنافسة، وبالتالى حرية الاختيار الواضحة من خلال هذا السوق، «وإذا رفض شخص معين تلبية رغبتنا، فبوسعنا عندئذ البحث عن آخر، أما إذا واجهنا محتكراً -Monop olist، فإننا واقعين تحت رحمته. ويعد توجيه السلطة للنظام الاقتصادى برمته أقوى محتكرٍ يمكن تصوره»[٧٤].

وتعنى المنافسة عنده المنافسة «اللامركزية»، وعدم التوجيه أو التخطيط الاقتصادى، وذلك لأن تعقد توزيع أو تقسيم العمل فى ظل الظروف الحديثة بصورة كبيرة، يجعل المنافسة هى الطريقة الوحيدة التى بوسعها التنسيق بين جهود الأفراد بصورة كافية. وتظل المشكلة العامة التى تنشأ فى كل مكان. هى تعددية الغايات التى تتصارع من أجل كم من الوسائل المحدودة[٧٥]. ومن أجل الجمع بين الغايات المتصارعة، يطرح هايك نسق السوق القائم على المنافسة، ومايتم انتاجه من بضائع فى هذا السوق هو ثمرة أو نتيجة التقييم عند المستهلكين. وتظل روح المنافسة الحقة انعدام الاحتكار والقوانين أو القواعد الاستثنائية التى تفترض تميز فرد أو جماعة

معينة. ويمثل انعدام الاحتكار والقواعد الاستثنائية فى ظل المنافسة الحرة، أحد مفاهيم «هايك» السلبية: الحرية بمعنى انعدام القسر ثم المنافسة بمعنى انعدام الاحتكار، إن روح «السلب» تكشف بقوة عن انتماء «هايك» كأحد انصار مذهب المحافظين الرجعى فى رفضهم للمفاهيم «الإيجابية» والتى تعنى القدرة على التغيير، حتى وإن حاول إنكار ذلك بشدة. وفى ظل المنافسة الحرة تبقى «الأثمان» هى القاعدة المحددة لكل الأشياء، ويكون البديل عن تلك «الأثمان» أوامر وتحريات يجب إطاعتها ويتم فى نهاية الأمر سيطرة الأقوى، وسيادة النمط الاحتكارى، «إن الجمع بين المنافسة والتوجيه المركزى يعد أمراً غير فعال، أنهما بديلان لحل نفس المشكلة، والمزج بينهما لن يكون عملاً صحيحاً، وتكون النتيجة أكثر سوءاً، إذا اعتمد عليهما نظام بصورة ثابتة، أو بتعبير آخر، يمكن الجمع بينهما فقط متى كان التخطيط من أجل المنافسة؟ ليس بالتخطيط ضد المنافسة»[٧٦].

وعندما يتحدث عن حرية التنظيم، فانه يرى أنه حجة الحرية ليست حجة ضد التنظيم، إنه يعد واحداً من أعظم القوى التى يستعملها العقل الإنسانى، لكنها ضد التنظيم الذى يعنى الاستثناء أو الاحتكار أو القسر ويؤكد هذا الأمر بموقفة العدائى من «النقابات العمالية» Trade unions إن ما يمكن قوله عن قناعة، أنه طالماً جعل الرأى العام من المستحيل بصورة سياسية. حرمان االنقابات العمالية من سلطاتها القسرية، فإن عودة الاقتصاد البريطانى إلى الوضع السوى يعد أمراً مستحيلاً[٧٧] وقد جاء تطور قانون النزعة الفردية إلى حد كبير من جعل وجود النقابات الإختيارية أمراً ممكناً بدون اللجوء إلى القوة الإجبارية، وكما يتسع النظام التلقائى الكلى، فإن أحجام الوحدات التى يتكون منها تنمو أيضاً، ولن تكون عناصر تلك الوحدات مجرد اقتصاديات فردية، بل منظمات مثل المؤسسات، والنقابات، والهيئات الأدارية أيضاً. «وتجعل بعض قواعد السلوك من الممكن تكوين النظم التلقائية الموسعة، بل وسوف تسهل أيضاً التنظيات المتعمدة التى تلائم ما بداخل النظم الكبرى، غير أن التنظيم المتعمد ليس له مكان إلا داخل نظام تلقائى أكثر شمولاً ولن يكون ذلك مناسباً بداخل نظام كلى تم تنظيمه بشكل متعمد»[٧٨].

ويتحدد موقف «هايك» صراحة من التنظيم المقصود فى قبوله لهذا التنظيم بداخل إطار النظام التلقائى فحسب، وليس باعتباره تنظيما كلياً قائماً بذاته. «إن كل تخطيط

وتنظيم يفترض وجود منهج علمى يعتمد عليه. بل إن فى وسعنا أن نقول إن فكرة التخطيط ذاتها تعنى بالإيمان بالعلم وبقيمته. والفارق بين المجتمع الذى يسير فى طريق منظم مرسوم، وبين المجتمع الذى «يدع الأمور تسير فى مجراها» هو الفارق بين الإيمان بالعلم وبالمنهج العقلى فى الحياة، وبين العلم والحط من شأن العقل أو فقدان الثقة به.»[٧٩] وتمثل هذه النتيجة المستخلصة من نقد مفهوم الحرية عند هايك، بمعناه التلقائى أو دع الأمور تسير فى مجراها، عرضاً مجتزءاً لمفهومه عن التخطيط والتنظيم، إذ إن حقيقة الأمر عنده هى عدم رفضه الكلى للتنظيم أو التخطيط المقصود، بل اعتقاده فى انضواء هذا التنظيم أو التخطيط تحت مسمى النظام التلقائى، ليس بوصفه قائماً بذاته. وبمعنى آخر أنه يقبله جزءاً من كل، وليس كلاً بالمعنى الدقيق للكلمة.

وقد يعترى النظام التلقائى نقص الفعالية، وينتج هذا من التدخل فى تقنية هذا النظام أو تحسين نتائجه، لكن هذا التدخل لا يؤدى إلى تحقيق الغاية المرجوة منه، بل على العكس، ينتج شيئاً مختلفاً تماماً طالما أن هذا النظام يتم تحديده فى ضوء حقائق معينة غير معروفة طبائعها قياساً إلى معرفة متفرقة بين الناس، ووفقاً لقصور هذه المعرفة، هذا القصور الناتج من جهل الإنسان الضرورى ويتطلب الإبقاء على التواصل بداخل النظام، واستخدام المعلومات المتفرقة بين الأفراد، والذين لا يعرف بعضهم بعضاً بطريقة تسمح بأن تكون هذه المعرفة المختلفة لملايين الأشخاص نمطاً مادياً. ويصبح كل فرد حلقة فى سلاسل عديدة لتناقل المعرفة، وليتلقى من خلالها علامات أو إشارات تمكنه من تكييف خططه مع ظروف لا يعرفها. وهكذا يصبح النظام الكلى قابلاً للتوسع بلا حدود، ويقدم بصورة تلقائية معلومات عن مجال متزايد من الوسائل دون خدمة أهداف معينة.[٨٠] ومن خلال تواصل المعرفة المتفرقة بين الناس يتحقق النظام التلقائى ويزداد اتساعاً، ويصبح السمة للحضارة الحرة.

ثالثا: العلاقة بين الحرية والعقل في التراث الغربى

١ - تراثان للحرية

يعارض (هايك) كل نظريات القانون الطبيعى، التى فهمت كلمة (طبيعى) بصورة خاطئة، فلا يوجد ما يسمى حالة ثابتة للطبيعة أو أن ثمة حقا طبيعياً، مادامت الميول والرغبات الإنسانية مختلفة ومتفرقة، كما يرفض نظريات (العقد الاجتماعى) أو الضمان المتبادل بين الناس. إن الحرية ليست حالة الطبيعة، بل إنها نتاج الحضارة غير المقصودة، أو المتعمدة، ولم تكن موجودة سلفا، لأن الناس لم يكن لديهم فكرة مسبقة عن فوائدها، وإن كانت فوائدها وسماتها الحالية معروفة. [٨١] وتدحض هذه الرؤية الفكرية مقولة (جون لوك): إن الناس فى حالة الطبيعة متساوون، ولهم حقوقهم الطبيعة المنحصرة فى الدفاع عن حريتهم، وما يتبعها من حقوق، كحق الحرية الشخصية، وحق الملكية الخاصة[٨٢] مع الوعى بأن حالة الطبيعة عند (لوك) ليست حالة من الفوضى كما هى عند (هوبز) الذى يراها حرب الجميع ضد الجميع، انها حالة صالحة يتمتع فيها جميع الافراد بحرياتهم ويقوم بتنظيمها قانون أسمى من كل القوانين المدنية والسياسية، إلا وهو قانون الطبيعة، وفى مقابل وجهة نظر (لوك)

كانت وجهة نظر (هيوم) إن الإنسان كائن مبتكر، وحين يصل إلى ابتكار ضرورى لازم لحياته، نطلق عليه كلمة طبيعى، من حيث ان الابتكار قد ظهر دون تدخل الفكر أوالتأمل، ومع أن قواعد العدالة مكتسبة ومصطنعة، فإنها ليست تعسفية، ومن ثم فهى طبيعية، على أن نفهم من ذلك فحسب إنها مشتركة بين الناس، لازمة لاستقرار حياتهم [٨٣] ويختلف مفهوم (هيوم) لكلمة (طبيعى) عن مفهومها لدى أنصار نظرية القانون الطبيعى، وعندما يتحدث عن الإنسان المبتكر فانه ينتهى إلى تطبيق منهج الملاحظة والتجربة فى المجال الاجتماعى، فقوانين هذا المجال طبيعية، من حيث أنها منفصلة عن الإنسان ـ تلقائية ـ وهو لا يتحكم فيها أويقصدها، لكنها فى الآن نفسه من اختراعه، أى اصطناعه، وقد تعارف عليها البشر، وهى أيضا ذات صبغة اقتصادية يقوم عليها أساس المجتمع، ومن ثم يصير للتجربة الاجتماعية عند هيوم أساس اقتصادى، وجاء موقف (روسو) من القانون الطبيعى مخالفا لموقف هيوم، فقد رأى أن الانصياع لقانون طبيعى لا يحقق ضمانا كافيا للتعاملات الإنسانية، إن القانون الطبيعى فى رأى روسو ليس بذى فعالية وبالتالى فهو أضعف من أن يتحكم فى تصرفات الناس الاجتماعية، فلا ريب فى وجود عدل عام صادر عن الفعل وحده، غير أنه يجب أن يكون هذا العدل متبادلا بيننا ليكون مقبولا عندنا، [٨٤] وكان منطلق (روسو) الخوف من أن متطلبات القانون الطبيعى قد تلحق ضرارا اجتماعيا بهؤلاء الملتزمين بها، فهى تخدم سلطات الحق الإلهى فى الحكم وتصبح أداة للاستبداد المطلق فى يد الحكام بموجب هذا الحق، وبالرغم من أن بعض المفكرين يعتبرون العقد الاجتماعى حقيقة تاريخية إلا أن بعضهم الآخر اعتبره وهما متاحا،[٨٥] لكن أنصار العقد الاجتماعى يبتغون أصلا دنيويا للسلطة الحكومية على العكس من أنصار القانون الطبيعى الذين يؤمنون بسلطات الحق الألهى الممنوحة للحكام.

وما يعنى (هايك) من أفكار (روسو) ليس العقد الاجتماعى فحسب بل إنه يعتبرها أساس الغرور القاتل عند أنصار المذهب العقلانى الحديث، المذاهب الاشتراكية على اختلافها ـ إنه من يبشرنا بتحقيق الفردوس على الأرض، حيث تمكننا غرائزنا الطبيعية لا القواعد المكتسبة التى تقيدها، من السيطرة على العالم، وقد عبر عن ذلك

بعبارته الشهيرة (ولد الإنسان حرا) لكنه مقيد بالأغلال فى كل مكان، وقد حاول (روسو) أن يحرر الإنسان من كل القيود المصطنعة، فقدم - كما يرى هايك - صورة الهمجى أوالبطل الحقيقى للمثقفين التقدميين، المتحرر من كل القيود، غير أن الجانب الإيجابى لمقولة (روسو) هو كشفها اضمحلال حضارتنا، وقد راقت للتقدميين لتلميحاتها الديكارتية بأننا يمكن أن نستخدم العقل للحصول على غرائزنا الطبيعية، وتبرير إرضائها المباشر، وبعد أن يعطى (روسو) ترخيصا للتخلص من القيود الثقافية وأن يضفى شرعية على المحاولات لكسب الحرية، من القيود التى كانت قد جعلت الحرية ممكنة وأن يسمى هذا الهجوم على أسس الحرية تحريرا أصبحت الملكية مشتبها فيها بصورة متزايدة ولم تعد معترفا بها على نطاق واسع، باعتبارها المفتاح الأساسى الذى كان قد أحدث النظام الموسع [٨٦].

وقد أصبح لدينا منذ تجريبية (هيوم) وعقلانية (روسو) تراثان مختلفان للحرية[٨٧] ويتميز التراث الانجليزى الناشىء من تجريبية هيوم بأنه تجريبى وغير نسقى، أما التراث الفرنسى فقد كان نظريا وعقلانيا، وقد قام التراث الانجليزى فى نظرية الحرية على تفسير التقاليد والنظم التى نشأت ونمت بصورة تلقائية ولم تكن ابدا مفهومة بصورة تامة، أما التراث الفرنسى فقد كان هدفه إقامة (اليوتوبيا) لكن محاولته هذه لم يصادفها النجاح ابدأ، ويقدم أنصار المذهب العقلانى الحجة على أن التراث الفرنسى - بافتراضاتهم المغرورة عن القدرات غير المحدودة للعقل الإنسانى - كان عاملا مؤثرا فى تطور نظرية الحرية، بينما لم يسهم التراث الانجليزى إلا بالقليل فى هذا التطور. وفى الحقيقة يعد هذا التمييز غامضا، فما نسميه التراث الفرنسى للحرية قد نشأ بصورة كبيرة من محاولة تفسير النظم البريطانية، وعن وصف الكتاب الفرنسيين لهذا النظم انتقلت مفاهيمها وتصوراتها إلى بلدان العالم الأخرى[٨٨].

ويظهر (هايك) إنحيازا واضحا للتراث الانجليزى، والذى يعتبره العامل الحاسم فى تطور نظرية الحرية، ويرفض مقولات التراث الفرنسى عن العقل، وقدراته الخارقة على الإحاطة بكل شىء، وصنع الحضارة وتحقيق التقدم، ومن ثم فهو السبيل إلى تحقيق الحرية، غير أنه يبدى أسفه العميق عن انحسار التراث الانجليزى الذى استمر لأكثر من مائتى عام تحققت فيها الحرية بمعناها الحقيق، وقد جاء انحسار التراث

الإنجليزى نتاجا للأفكار الألمانية التى أخذت تسود أوروبا، وقد فقدت انجلترا ريادتها الثقافية فى المجالين السياسى والاجتماعى، وبدلا من تصديرها الأفكار صارت تستوردها وخلال الستين عاما التالية (بعد ١٨٧٠)(*) أصبحت ألمانيا مركزا للأفكار فصدرت أفكارها التى حكمت العالم، وانتشرت شرقا وغربا فى القرن العشرين[٨٩] وسواء أكانت الإشتراكية فى أكثر أشكالها تطرفا أم تخطيطا أ وتنظيما أقل تطرفا، فإن الأفكار الألمانية موضع التقليد والمحاكاة، ولم تكن الأفكار الألمانية تمردا ضد العقل، بل كانت متشابهة إلى حد كبير مع الأفكار الفرنسية العقلانية، وقد أفرز كلاهما على حد سواء الاشتراكية الماركسية، وأيضا النازية، ويبرهن هايك على حقيقة ان الإشتراكية والفاشية كلتاهما تخبئان حقيقة واحدة تحت الجلد، فكلتاهما كما يؤكد تبشران بسيطرة الدولة على حساب الحرية الفردية، وليس شذوذا لغويا ان يطلق (هتلر) على حركته الفاشية الإشتراكية الوطنية، أو أن يختبىء القمع الستالينى وراء معتقدات وأساطير الإشتراكية الماركسية[٩٠].

ويتحدد موقفه فى الرفض التام لكل من الإشتراكية والنازية على حد سواء، غير أنه من الجدير بالذكر أن كلا من التراث الانجليزى والفرنسى قد اختلطا ببعضهما البعض مع بزوغ الحركة الليبرالية فى القرن التاسع عشر فقد حجب إنتصار أنصار الراديكالية الفلسفية الذين شايعوا معتقدات بنتام على الهويج (الأحرار) أوجه الأختلاف الأساسية والواضحة بصورة كافية بين الديمقراطية الليبرالية (الإنجليزية) والديمقراطية الاجتماعية أوالديمقراطية الشمولية (الفرنسية) وهذه الاختلافات قد تم ادراكها - كما يرى هايك - منذ مائة عام مضت بصورة أفضل مما هى مدركة الآن ويوجد تعارض بين الحرية الانجليكانية (الانجليزية) والحرية الغاليكانية (الفرنسية) وقد وصف هذا التعارض أوالاختلاف فيلسوف سياسى ألمانى بارز هو فرانسيس لايبير F. Lieber فى عام ١٨٤٨ عندما قال: ان الحرية الغاليكانية هى الرغبة فى الحكم، ولهذا فهى تبحث فى المكان الخطأ حيث لا وجود لها، والنتائج اللازمة عن وجهة

(*) شهد العام (١٨٧٠) ذروة تحول المجتمع - كما يقول دايس - من «حالة إلى تعاقد» متأثراً بفقه بنتام، وداعاً الاقتصاديين الكلاسيكيين بأن سياستهم قائمة على قوانين راسخة تماماً للسلوك البشرى.. وكان التيار فى كل من العلوم الأخلاقية والاجتماعية بعيداً عن المذهب الفردى ومتجهاً نحو استكشاف نوع من مفهوم المذهب الجماعى.

نظر الفاليكانية هى بحث الفرنسى عن القدر الأعظم من نظام الحضارة السياسى أوالقدر الاعظم من التدخل عن طريق سلطة الشعب(٩١) وقد تم المزج بين التراثين من أجل أغراض معينة، فلم يكن اتفاقا أيديولوجيا بقدر ما هو اتفاق مصالح أوما يمكن تسميته كما يقول جراهام والاس: تقليد تحالف ناجح بين المسيحية الإنجيلية وراديكالية بنتام والراديكاليين الفلسفيين غير الدينية، كان التشابه الجوهرى فى أغراضهم الأخلاقية والاجتماعية أكثر من أن يعوض التباين فى معتقداتهم الفلسفية(٩٢) وقد استطاع هذا الامتزاج الليبرالى بين التراثين أن يصبح معبرا فكريا بين (الفردية) (والجماعية) فما أفضى إلى ظهور حركات فكرية معادية لليبرالية ـ الاشتراكية ومذهبها. ويحدد (هايك) أوجه الاختلاف بين التراثين، فيرى أن التراث العقلانى الفرنسى قد ربط بين عمل الإنسان وخصائصه الفكرية والأخلاقية التى تمكنه من صنع الحضارة بصورة متعمدة، لكن التراث الانجليزى يعتقد بأن الحضارة قد تحققت نتيجة تراكم عمليات المحاولة والخطأ وكم الخبرة الذى أصبح فى متناولنا الآن عبر تعاقب الأجيال، باعتباره معرفة واضحة وصريحة، وقد تشكلت على المدى الواسع الأدوات والنظم التى تحسنت تدريجيا وبصورة ذاتية لكى تكون أكثر تقدما عند استخدامها من قبل الإنسان لتحقيق أغراضه دون أن يفهم طبيعتها، وقد أدرك المنظرون الاسكتلنديون مدى هشاشة البنية المصطنعة للحضارة التى اعتمدت فى معظمها على الإنسان البدائى وغرائزه الوحشية التى تم ترويضها، وفرض الرقابة عليها من خلال النظم التى لم يتعمدها الإنسان، ولم يستطيع ان يفرض سيطرته عليها، فقد كان هؤلاء بعيدين كل البعد عن وجهة النظر الساذجة أوالسطحية التى تحدثت عن الفضائل الطبيعية للإنسان، وأن ثمة إنسجاما طبيعيا بين المصالح الإنسانية المتعارضة، فقد عرفوا أن الحضارة تتطلب وضع نظم وتقاليد مصطنعة للتوفيق بين هذه المصالح المتعارضة، لكن الحرية عندهم لم تكن طبيعية بالمعنى الحرفى للكلمة بل أن النظم قد تطورت لتأمين الحياة والحرية والملكية، وقد استمرت جهود الأفراد بصورة مفيدة، ولم يقدم لوك أوهيوم ولا سميث أوبيرك حجة كتلك التى قدمها بنتام فى مقولته أن كل قانون شر، ولذا فكل قانون انتهاك للحرية. إن حجتهم لم تكن أبدا حجة على حرية العمل الكاملة أوالتامة، والتى كانت جزءا أساسيا من التراث العقلانى الفرنسى، ولم يدافع أى من الاقتصاديين الانجليزيين عن الطبيعة

الفردية للإنسان، بينما قامت النظريات العقلانية المتعمدة على افتراض الميل الطبيعى للفرد إلى الفعل العقلانى.. ويضع التراث المعارض للعقلانية حدا للتراث الديكارتى أومذهب الكمال العقلانى بتقريره لقابلية الإنسان للإثم والخطأ (٩٣).

ويفضى التراث الفرنسى للحرية ـ من وجهة نظر هايك ـ إلى سيطرة طبقة معينة على الحكم، وذلك من خلال اهتمامه بالجانب السياسى أو حكم الشعب، وبالتالى انتقاء الحرية، ويعد هذا الأمر من جهة النظر الانجليزية تدخلا سواء أكان استبداديا ام ارستقراطيا وقد حدث ذلك نتيجة احلال الافكار المستقاة من التراث الفرنسى محل افكار التراث الانجليزى، وهذا ما يوضحه انتشار الاشتراكية خاصة الاشتراكية الماركسية حتى فشل التطبيقات الاشتراكية وسقوط الأنظمة الشمولية فى أواخر الثمانينات من هذا القرن ويتميز التراث الانجليزى بالأشكال المجردة للنظم التى ظهرت فى القرن الثامن عشر، والتى كانت فى الغالب واضحة وصريحة وقد وصفها مجموعة من فلاسفة الأخلاق الاسكتلنديين أمثال ديفيد هيوم، وآدم سميث وآدم فيرجسون، ومعاصريهم من الانجليز امثال تاكر، بيرك وبيلى وقد أصّل هؤلاء هذا التراث من خلال فلسفة التشريع للقانون العام (٩٤) وكانت السمة المميزة للتراث الفرنسى أنه تراث عقلانى استمد افكاره الرئيسية من ديكارت، ويمثله الموسوعيون، روسو، الفيزيوقراطيون، كوندرسيه، ولا يرتبط هذا التقسيم بالحدود الإقليمية بصورة تامة، فبعض الفرنسيين أمثال مونتسكيو، وبنيامين كونستانت وعلاوة على ذلك اليكسس دى توكيفيل هم على الأرجح أكثر قربا من التراث الانجليزى منهم للتراث الفرنسى بينما يعد توماس هوبز (البريطانى) إلى حد ما أحد المؤسسين للتراث العقلانى، بغض النظر عن جيل بأكمله من المتعصبين للثورة الفرنسية من أمثال جودوين، بريستلى، برايس، بين (مثل جيفرسون بعد إقامته بفرنسا (٩٥).

٢ ـ نشأة النظام التلقائى وتطوره

لقد قدم التراث الانجليزى خدمة عظيمة لبنية النظرية الاجتماعية التى ما كان بوسعها النمو والتطور إلا من خلال ما طرحه هذا التراث من افكار، وقد عرضت تلك

البنية كيف تقوم العلاقات بين الناس بصورة معقدة ومنظمة، غير أن هذه العلاقات لم تأت نتيجة للتخطيط أوالقصد الإنسان كما ادعى التراث، الفرنسى فى مقولاته عن قدرات العقل الإنسانى على التخطيط، فقد جاءت هذه العلاقات من الصور التلقائية لأفعال الإنسانية فلم يتم اختراعها أوابتكارها، فقد نشأت من أفعال متفرقة لعدد من الناس لم يعرفوا تماما ما يفعلونه، وتمثل هذه النظرية تحديدا أعظم لكل النظريات القصدية [٩٦] وينبغى الوعى بأن النظام التلقائى أوالنظام الموسع للتعاون البشرى - يقصد به نظام الملكيات المتعددة - مرادف للحضارة ويفضى هذا التصور إلى أن معنى الحضارة عند (هايك) يعنى الملكيات الفردية المتعددة، ومن ثم فإن الحضارة لا يمكنها ان تنشأ فى ظل انعدام هذه الملكيات، وجاء هذا النظام نتيجة لتطور الإنسان المتكيف مع بيئته، ويستخدم (هايك) هذه الحجة فى التمييز بين التراثين: الانجليزى، والفرنسى. حيث تسيطر الروح التجريبية على التراث الإنجليزى بينما يتميز الثانى بمنحاه العقلانى، ويظل الاختلاف الأساسى بينهما كافيا فى نتائجه العملية أوالتطبيقية، فقد رأى الأول أن ماهية الحركة تكمن فى التلقائية وانعدام القسر الخارجى، بينما اعتقد الثانى فى إمكانية إدراك هذه الماهية فى تحقيق هدف جماعى مطلق فحسب[٩٧]

ويعتقد هايك ان النجاح الكاسح الذى لاقته المذاهب السياسية النابعة من التراث الفرنسى جاء مطابقا للغرور والطموح الإنسانى، غير أن النتائج السياسية للتراثين أوالمدرستين، الانجليزية والفرنسية قد انبثقت من تصوراتهما المختلفة عن كيفية عمل أفراد المجتمع، ويتطلع باحترام بالغ إلى رواد المدرسة أوالتراث الانجليزى، بينما يصف رواد المدرسة أوالتراث الفرنسى بالفجاجة والغرور، وقد أعطانا الفلاسفة البريطانيون تفسيرا لنمو الحضارة - النظام التلقائى للأفعال الإنسانية - لايزال ملزماً فى اقامة الحجة على الحرية، فقد وجد هؤلاء أن النظم لا يمكن استنباطها أواختراعها أوتعمدها بل تكمن فى الصراع من أجل تحقيق النجاح، وقد عبروا عن وجهة نظرهم بهذه الصيغة: كيف تعثر الشعوب على نظمها أومؤسساتها التى فى الحقيقة نتيجة الفعل الإنسانى غير المقصود - التلقائى؟ غير أن التأكيد على الطبيعة التلقائية للنظام الحر أوالموسع لا يعنى عدم وجود أهمية للتنظيم المقصود بداخل هذا النظام.. كيف؟

يحتوى النظام التلقائى أوالنظام الموسع للتعاون البشرى أونظام الملكيات المتعددة على ترتيبات اقتصادية عادية للأفراد، ويحتوى أيضا التنظيمات المقصودة، بمعنى ان الوحدات المكونة لهذا النظام تنمو ليس بوصفها عناصر ممثلة لاقتصاديات الأفراد بل إنها تمثل منظمات مثل المؤسسات والنقابات، والهيئات الإدارية، مع إدراك أن تكوين النظم التلقائية الموسعة يأتى من خلال قواعد سلوك عامة ومجردة، هذه القواعد هى المسئولة أيضا عن إيجاد تنظيمات مقصودة ملائمة للنظم الكبرى، مع الوضع فى الاعتبار أن مثل هذه التنظيمات المقصودة ليس لها وجود إلا بداخل نظام تلقائى شامل، فمن غير الملائم أن تكون هذه التنظيمات المقصودة بداخل نظام كلى تم اقامته وتنظيمه بصورة متعمدة، ويبدو (هايك) من خلال هذا الحل معبرا عن فكر توافقى حاول من خلاله أن ينفى عن نفسه تهمه الرجعية الممثلة فى إيمانه المطلق بالتطور التلقائى أو انتمائه للمذهب المحافظ بصورته الرجعية المتشددة والذى تبنى على الدوام شعاره الشهير «دع الأمور تسير فى مجراها» أو (دعه يعمل.. دعه يمر) ان ما يطرحه عن اشتمال النظام التلقائى لبعض التنظيمات المتعمدة أو المقصودة هو تأكيد لنفيه لهذه التهمة التى التصقت باسمه. ومازالت من قبل الاشتراكيين وأنصار اليسار الليبرالى، لكن ما يرفضه بقوة هو إقامة نظام كلى بصورة متعمدة، إذ إن النظام التلقائى عنده يعود إلى تراكم المعرفة والخبرات عبر العصور والأجيال بصورة لا يفهمها الإنسان ولم يتعمدها، إنه ليس نظاما مصطنعا وإنما وليد خبرات ملائمة متكيفة مع ظروف البيئة المحيطة بالإنسان، وقد تأكد هذا التصور من قبل على أيدى فلاسفة الأخلاق الاسكتلنديين ـ هيوم ، سميث، والذين يمثلون عصب التراث الإنجليزى، ويتضح نفاذ بصيرتهم فى النظر إلى الأحداث التاريخية من وجهة نظر مختلفة مكنتهم من فهم كيفية نجاح عملية النمو التراكمى لنظم الأخلاق، واللغة والقانون والتى من خلالها وضمن هذا الاطار يأخذ العقل الإنسانى طريقه فى التطور والعمل بصورة ناجحة[٩٨].

وقد اتجهت حجة فلاسفة الأخلاق الاسكتلنديين ضد التصور الديكارتى عن أسبقية واستقلالية العقل الإنسانى الذى ابتدع تلك النظم، وأيضا فى مقابل التصور القائل بأن المجتمع المدنى قد أخذ شكله الواضح عن طريق بعض الحكماء من المشرعين

بواسطة ابتداع (العقد الاجتماعى) إن المذهب العقلانى لم يقدم تفسيرا آخر بعد اعتقاده القديم فى أن النظم الاجتماعية تعود إلى مصادر دينية، أو تعود على الأقل إلى عصر التنوير الذى تحقق للانسان من خلال الإلهام الدينى، وقد أفضى بالإنسان إلى الظروف الحالية التى يعيشها، فقد نظر الناس إلى تطور الحياة الاجتماعية بوصفه غرضاً نهائيا وعقلانيا (٩٩).

ويؤكد (هايك) وهو بصدد تفنيد دعاوى المذهب العقلانى على أن القدماء قد فهموا ظروف وأحوال الحرية بصورة أفضل من تلك التى فهمها المذهب العقلانى. فقد رأى شيشرون Ciecero أن الدستور الرومانى كان أرفع منزلة من دساتير البلاد الأخرى لأنه تأسس على يد مجموعة من الأفراد، لا على يد فرد واحد، وقد تأسس على مدى قرون وعصور انسانية عديدة، فلم يتم تأسيسه فى جيل واحد (١٠٠) ويستخلص (هايك) من هذه العبارة أهمية التطور التلقائى لا العقلانى، ففى مقابل التطور التدريجى والتلقائى للدستور الرومانى الملائم للظروف والأحوال الإنسانية كانت (إسبرطة) اليونانية هى النموذج المفضل لدى ديكارت. إذ إن عظمتها لم تأت من عظمة قوانينها بصفة خاصة، بل بنتائج تلك القوانين التى ابتدعها فرد واحد، فاتجه أهل إسبرطة جميعهم إلى غاية واحدة، وقد أصبحت إسبرطة القديمة نموذجا مثاليا للحرية عند (روسو) طالما أنها كذلك عند (روبسبير) وأعظم المدافعين المتأخرين عن الديمقراطية الاجتماعية أو الشمولية (١٠١) ولعل موقف (هايك) من (إسبرطة) يرجع إلى أن أهلها لم يعترفوا بالملكية الفردية، وفى مقابل ذلك سمحوا بالسرقة وشجعوها.. ومازلوا حتى عصرنا نموذجا للهمج الذين رفضوا الحضارة، وينكر على أفلاطون وأرسطو حنينهم الجارف تجاه عادات إسبرطة، بل يرى أن هذا الحنين لايزال متقدما فى وقتنا الحالى، ويعتبره شوقا إلى نظام صغير تقرره النظرة العامة لسلطة قادرة على كل شىء، لكن لم يكن هناك من الناحية العلمية مساواة حقيقة بين مواطنى اسبرطة، فقد عرف البعض منهم بثرائه المفرط (١٠٢).

وينطلق (هايك) فى تشيعه للقانون الرومانى على حساب القانون الإسبرطى من أن الأول قد قدم أول نموذج لقانون خاص يقوم على أكثر مفاهيم الملكيات المتعددة المطلقة، ولم يحدث انهيار النظام الرومانى الموسع للملكيات الخاصة المتعددة والذى

يعتبره (هايك) المعنى العميق للنظام التلقائى إلا بعد أن انهارت الإدارة المركزية فى روما، إن الحكومات القوية تحمى الأفراد من عنف زملائهم، وتجعل من الممكن نشوء نظام من التعاون التلقائى والاختيارى يزداد تعقيدا غير أنه سوف يميل عاجلا أم آجلا إلى إساءة استخدام السلطة وقمع الحرية التى كانت تكفلها سابقا، من أجل تطبيق حكمتها الخاصة المفترض أنها أكبر، وعدم السماح لعادات اجتماعية بالظهور كيفما اتفق(١٠٣) إنه يرى فى تطور نظام الملكيات الخاصة المتعددة تطورا للنظام التلقائى، كما ان هذا التطور هو علامة على تطور الحضارة، ومتى تم اتخاذ هذا النظام كانت بداية الحضارة، وعبر تطوره يكون تطورها ويمكن القول بوضوح ان الحضارة عنده تعنى شيئا واحدا فقط هو نظام الملكيات الخاصة المتعددة، والذى يمثل بدوره محتوى النظام التلقائى بصورة رئيسية.

٣ ـ مفهوم التطور الاجتماعى: نقد الدراوينية الاجتماعية

لم يستعر (هايك) مفهومه عن التطور الاجتماعى التلقائى من علم البيولوجى أو من نظريات التطاور الاجتماعى عند داروين ومعاصريه ـ خاصة مالتوس ـ ومن ثم يجب الكشف عن موقف (هايك) من تلك النظريات، والدراوينية الاجتماعية، على وجه الخصوص وقد استمدت هذه النظرية مبادئها من تطور الكائنات العضوية: الانتخاب الطبيعى والصراع من أجل البقاء، والبقاء للأصلح أو القوى، وقد أدت محاولة ربط التطور الاجتماعى والأخلاقى بالتطور العضوى مباشرة إلى خطأ أفضى إلى الخلط بينهما على نحو ما أوضحت فلسفة سبنسر التطورية (١٠٤) وقـــد وعى (هايك) منذ البداية بهذا الخلط، ولذا كان اهتمامه بمفهوم التطور، الفعل، الاخلاق ويبدو النظام التلقائى عند (هايك) نظاما طبيعيا تماما، فهو فى حد ذاته ظاهرة بيولوجية مماثلة، تطورت بشكل طبيعى خلال عملية انتقاء طبيعية، لكن من ناحية أخرى، يعد نظاما غير طبيعى بالمعنى العام بعدم تطابقه مع مواهب الناس البيولوجية، ومن ثم فإن الكثير من الخير الذى يصنعه الإنسان فى النظام التلقائى أو النظام الموسع ليس مرجعه كونه صالحا بصورة طبيعية، لكن من الحماقة الانتقاص من قدر الحضارة بالقول بأنها مصطنعة لهذا السبب ، فهى مصطنعة فقط لأن غالبية

قيمنا، ولغتنا، وفنوننا، وتفكيرنا ذاته أشياء مصطنعة، لأنها ليست راسخة فى تكويننا البيولوجى بصورة وراثية (١٠٥).

ويحاول (هايك) إيجاد حل توافقى عندما يقرر أن النظام التلقائى للأفعال الإنسانية، والذى يعنى الحضارة هو نظام طبيعى، وغير طبيعى فى الآن نفسه، وتبدو صورته الظاهرة أو شكله الخارجى المميز ظاهرة بيولوجية حيث تطور عبر عملية انتقاء طبيعية، لكن المحتوى العام لهذا النظام ليس طبيعيا، فأفعال الناس التلقائية غير ملائمة لمواهبهم البيولوجية، ومن ثم تكون أفعالهم غير صالحة بالمعنى الطبيعى التام، أى كونها ظاهرة بيولوجية تتعلق بمواهبهم البيولجية وهكذا يمكن استنتاج أن نظام (هايك) التلقائى طبيعى بمعنى التطور التلقائى غير المقصود، وغير طبيعى بمعنى أن عناصره من قيم ولغة وفكر وفنون مصطنعة ليست موجودة بصورة قبلية فى تكويننا البيولوجى.

لقد أوضح داروين فى نظريته أن المجتمع الإنسانى، والطبيعة البيولوجية شىء واحد، وبناء عليه لابد أن يحكم هذا المجتمع الإنسانى القوانين نفسها، المنافسة، والصراع والعدوان، ولابد أن تقاتل الأمم بعضهم البعض من أجل البقاء مثل الكائنات العضوية، وإلا فسوف تتعرض للفناء (١٠٦) ويعنى التطبيق البيولوجى لتطور الكائنات العضوية على تطور المجتمع أن (داروين) يستبعد غير القادرين على المنافسة (الضعاف) من استمرارية الحياة، ويستبعد تدخل الدولة لصالح هؤلاء فتوفر لهم ضمانات تحقق لهم سبل الحياة الكريمة (العدالة الاجتماعية) ويقصد داروين أن استمرارية هؤلاء تضر بالمجتمع ككل، إنها دعوة للفرد الحر القوى أن يتصرف وفقا لمصلحته الخاصة، ويصير قانون التنافس والصراع ضرورة ملحة لتقدم الجنس البشرى، إن النتيجة النهائية للإنتخاب الطبيعى هى اتجاه كل كائن إلى أن يصبح أكثر صلاحية وأكثر تحسنا فى علاقته بالظروف المحيطة به، ومن المحتم أن يفضى هذا التحسين إلى تقدم تدريجى لنظام العدد الأكبر من الكائنات الحية فى العالم (١٠٧).

وتتشابه أفكار (داروين) عن التطور البيولوجى - الانتخاب الطبيعى - مع أفكاره عن التطور الاجتماعى، حيث إن أشكال النظام الاجتماعى يتم انتخابها بصورة تاريخية ويتم تطور المجتمعات الإنسانية من خلال القواعد التى تفضى معظمها إلى

استمرارية الإنسان وبقائه، وربما كان الخطأ الرئيسى للعلم البيولوجى المعاصر، اعتباره اللغة، والمبادئ الأخلاقية وما الى ذلك، يمكن انتقالها بعمليات الوراثة التى يحددها علم البيولوجيا، لكن هذه المنتجات الإنسانية جاءت نتيجة عملية تطور انتقائى عن طريق التعلم بواسطة التقليد، لكن هذا القول خاطئ كالقول بتحقق هذه المنتجات عن طريق الوراثة، لأنها ثمرة القول بأن الإنسان اخترع أو وضع نظما مثل الأخلاق، والقانون، واللغة، ولهذا فهو يستطيع أن يطورها أو يحسنها كما يشاء. إن مفهوم التطور البيولوجى ليس أساس للتطور الاجتماعى، ومن ثم فإن الاعتقاد بأن هذا المفهوم قد استعارته العلوم الاجتماعية من علم البيولوجى اعتقاد خاطئ، وإذا كان (تشارلز دراوين) قد تمكن من تطبيقه بنجاح فى علم البيولوجى فإنه قد اكتسبه بصورة كبيرة من العلوم الاجتماعية، وإن كان هذا لا يقلل من أهمية هذا التطبيق أو أصالته فى مجال علم البيولوجى(١٠٨).

ويرفض (هايك) اشتقاق التطور الاجتماعى من التطور البيولوجى بل يراه سابقا عليه، (إن فكرة النشوء والارتقاء ليست أقدم فى العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية منها فى العلوم الطبيعية فحسب، بل أننى مستعد للتدليل على أن (داروين) حصل على أفكاره الأساسية عن النشوء والارتقاء من علوم الاقتصاد، كما عرفنا من مفكرته، كان داروين يقرأ لآدم سميث، عندما كان يضع صياغة نظريته الخاصة فى عام ١٨٣٨(١٠٩).

ويستخدم (هايك) مفهوم التطور كحجة أساسية على تلقائية النظام الاجتماعى ويبدو متشابها مع (داروين) فى أن التطور عنده ليس مقصودا أو ناشئا من مراحل محتمة سلفا. إن الأشكال المختارة للنظام الاجتماعى هى بالأحرى نتاج الإنتخاب الطبيعى، وقد أفضت إلى نجاح تلك الجماعات التى تكيف معها، ويقيم الحجة على أن (داروين) قد استقى مفهومه عن التطور البيولوجى. من التطور الاجتماعى، فقد تمت مناقشة أشكال النظام الاجتماعى، كاللغة والأخلاق والقانون، والنقود فى القرن الثامن عشر من خلال تصورين مزدوجين عن التطور والشكل التلقائى للنظام الاجتماعى وقد مكنّ ذلك داروين ومعاصريه من تطبيقه فى مجال التطور البيولوجى . ويمكن وصف فلاسفة الأخلاق فى القرن الثامن عشر، وبعض علماء اللغة فى القرن التاسع عشر بإأهم كانوا دارونيين من قبل أن يأتى داروين(١١٠)

وما يأخذه على العلوم الاجتماعية بصفة عامة هو اهتمامها بالأفكار التطورية التى استمدتها من علم البيولوجي، فقد استخدمت تصورات لم تكن ملائمة لمجال الدراسات الاجتماعية كتصورات الأنتخاب الطبيعي والصراع من أجل البقاء ـ والبقاء للأصلح أو الأقوى، ويعود التطبيق الاجتماعى لأفكار بيولوجية إلى فكرة التشابه فى البنية، والتى يفسرها الأصل الإنسانى المشترك، ويبدو هذا متفقا مع ما لاحظه أحد علماء الأحياء المحدثين (هوارد): إن القيم هى دراسة الارتباطات المتبادلة بين التطور وعلم الأحياء والقيم [111] لكن العامل الحاسم فى التطور الاجتماعى ليس الأنتخاب الطبيعى. وبالنسبة لهذا المسألة يبدو (هايك) مختلفا مع الداروينية الاجتماعية أو محاولة تأصيل خصائص معينة فى الأفراد، إن الانتخاب اللازم للتطور الاجتماعى هو تقليد أو محاكاة النظم والعادات الناجحة فحسب، ومن خلال ذلك يمكن للأفراد تحقيق أهدافهم، وما ينشأ عن التقليد ليس خاصية مميزة يمكن كوريثها للأفراد أو الأجيال، أنها أفكار ومعارات، وباختصار، فإن التراث الثقافى برمته يقوم على التعلم والتقليد[112] إن التطور والثقافة بإعتبارهما مسألتين بيولوجيتين هما بمثابة عملية تكيف دائمة مع أحداث لا يمكن التنبؤ بها وظروف طارئة لا يمكن توقعها، ويدل ذلك على أن نظرية النشوء ليس بوسعها أن تجعلنا قادرين على التنبؤ العقلى أو التحكم فى ما سوف يحدث مستقبلا أو السيطرة على تطور الأحداث، وكل ما يمكن أن تقدمه لنا فحسب اظهار التركيبات المعقدة التى بداخلها، وهذه التركيبات تحوى وسيلة ذاتية تفضى إلى تعزيز هذا التطور مع كونها ووفقا لطبيعتها الذاتية لايمكن التنبؤ بها هى نفسها.

لقد اكتسب (داروين) لسوء الحظ من المنظر الاجتماعى فى القرن التاسع عشر فكرة التطور. والتى أسفرت عن وجهات نظر لم يحالفها الصواب تحت مسمى (الداروينية الاجتماعية) إنها لم تدرك أوجه الاختلاف بين طابع (الانتخاب) فى التطور البيولوجى وطابعه فى التطور الاجتماعى، وقد أفضى التطور الاجتماعى الى أشكال النظم الاجتماعية الحالية، ومايميز الانتخاب البيولوجى هو انتقاله الوراثى بصورة طبيعية على عكس الانتخاب الثقافى الذى ينقل قدرات لا خصائص بيولوجية متوارثة، إن خطأ الدراوينية الاجتماعية هو تركيزها على الأنتخاب القائم بين الأفراد

أكثر من تركيزها على انتخاب النظم والممارسات العملية وأيضا تركيزها على الانتخاب الوراثى أكثر من انتقال قدرات الأفراد الثقافية (١١٣)

وما يرفضه (هايك) بالفعل عند الداروينية الاجتماعية هو مفهومها لتاريخ التطور الثقافى الذى يعوق تطور النظم وقواعد السلوك المجردة التى تيسر تطور ما يسميه هايك النظام التلقائى للأفعال الإنسانية أو النظام الموسع للتعاون البشرى وتعد السمة المميزة لهذا النظام قمع الغرائز البدائية فى التعاون، والتضامن، والغيرية، والقرار الجماعى، ويستبدل هذه الغرائز عبر تطوره من خلال إحلال قواعد مجردة للسلوك محل تلك الغرائز تقوم بالحفاظ على الملكيات الخاصة، والفضائل الإنسانية الأخرى، ويستمد النظام استمراريته من خلال توقعات الأفراد لسلوك بعضهم البعض، وعبر نجاح قواعد سلوكية معينة يلتزم بها الأفراد فى النظام الموسع، وعن طريقها يحقق النظام تقدمه، إن التطور الثقافى ليس نتيجة للنظم المتعمدة التى أقامها العقل الإنسانى، فقد تم تطور العقل والحضارة بصورة متزامنة Concurrently ولايوجد مبرر للإدعاء بأن الإنسان المفكر قد أبدع حضارته أكثر مما ساهمت به الحضارة فى إبداع العقل الإنسانى، فذهن الإنسان وثقافته قد تطور بشكل متزامن وليس بصورة متعاقبة أو متتالية (١١٤) ويظل تاريخ الحضارة والثقافة هو تاريخ إنتقال الإنسان من الحالة الحيوانية إلى المجتمع المتمدين، إبداع الفنون، والتكيف مع القيم المتمدينة، وعمل الفعل الحر(١١٥).

ويمكن القول بأن حديث (هايك) عن التطور هو حديث عن تاريخ نشأة النظام الموسع فكلاهما مترادف، مع الوعى بأن تطور الحضارة عنده هو تطور الملكيات الخاصة والأسواق الحرة منذ العصور اليونانية والرومانية ويؤكد (هايك) أن كل الجماعات المتحضرة الآن لديها قدرة متساوية على اكتساب الحضارة بواسطة تقاليد معينة، وهكذا فإنه من الممكن أن تنتقل الحضارة والثقافة بالوراثة، وهذا ما يعنيه (هايك) بالمفهوم التطورى للنظام التلقائى، والنظام الموسع للتعاون البشرى أو نظام الملكيات الخاصة المتعددة.

٤ - الحرية كمبدأ أخلاقى

يعارض (هايك) وجهة نظر المذهب العقلانى الذى يعتبره أساسا فكريا لكل المذاهب الإشتراكية فى نظرتها الى العقل وقدرته على صنع الحضارة وتطويرها

بصورة متعمدة، وبناء على ذلك يقوم موقفه من المفهوم العقلاني للحرية، وتتغاضى الحجة العقلانية على الحرية، عن القول بأن القواعد العامة المجردة للسلوك هي وسيلتنا في تحقيق الحرية، وليس لدى عقلنا القدرة على فهم العالم الواقعي بتفصيلاته المعقدة وفرض سيطرته عليه[١١٦] ومن ثم لا تصبح الأفكار العامة برهانا على شدة قوتها بقدرما هي برهان على عدم كفاية العقل الإنساني، وفي المقابل فان القواعد العامة المجردة للسلوك هي المسئولة عن ايجاد نظام حر، على العكس من الأهداف المشتركة التي لا يمكنها أن توجد هذا النظام، اللهم إلا في حالات طارئة تشكل خطرا على الجميع - حالة الحرب مثلا - غير أن التضامن في مثل هذه الحالات ليس إلا تنسيقا فجاً، وتصبح قواعد السلوك أكثر تكيفا بصورة متزايدة لصنع النظام الحر أو النظام الموسع للتعاون البشري، وذلك من خلال النظام التلقائي، ولا يعد التكيف المتزايد لقواعد السلوك من أجل صنع النظام الحر نتاجا لفهم طبيعة هذه القواعد، بل لأن الجماعات المزدهرة قامت بتغييرها بصورة ملائمة مع الظروف المحيطة بها، ولم يقم تطورها على التخطيط، انما تم بصورة تلقائية عن طريق التجربة والخطأ.

وقد صادفت هذه القواعد في تطورها الكثير من العقبات التي تتمثل في مقاومة القوى المطبقة لهذه القواعد عادة للتطوير أو التغيير الذي يتعارض مع الآراء المتعارف عليها حول ما هو صواب أو عدل، وينتج عن هذا ان ما يتم اكتسابه من قواعد حديثة لا يسمح بالخطوة التالية من التطوير، إذ إنها تصبح تقليدا راسخا يتم اتباعه، وتقوم السلطات التي تمارس القسر من وقت لآخر ببسط نفوذ مبدأ أخلاقي كان قد اكتسب قبولا لدى الجماعة الحاكمة، وهكذا تصير المبادئ الأخلاقية أداة في بعض الأحيان في يد السلطة الحاكمة لفرض مبدأ أخلاقي معين وتعميمه، ويؤدي ذلك بالطبع إلى إلغاء حرية الأختيار الأخلاقي عند الأفراد، إن ما يفترضه (هايك) عن المبادئ الأخلاقية والتقاليد وعلم الاقتصاد والسوق يتعارض بوضوح مع كثير من الأفكار المؤثرة لامع مذهب (داروين) الاجتماعي فحسب، والذي لم يعد مقنعا على نطاق واسع، بل ويتعارض أيضا مع وجهات نظر أخرى كثيرة في كل العصور. أراء أفلاطون، وأرسطو، وروسو الذي يعتبره مؤسسا للمذهب الإشتراكي، ومع أراء سان سيمون - المفكر الإشتراكي - وكارل ماركس، وكثيرون غيرهم، إن النقطة الأساسية

هى أن المبادئ الأخلاقية وتشمل بصفة خاصة نظمنا عن حق الملكية والحرية والعدالة ليست من خلق العقل الإنسانى، بل هبة ثانوية مميزة اضيفت إليه بواسطة تطور ثقافى مضاد للنظرة الثقافية الأساسية للقرن العشرين (١١٧)

ويرى (هايك) إننا لن نستطيع أن نحقق أهدافنا الفردية بصورة ناجحة ما لم نضع لأنفسنا قواعد عامة مجردة للسلوك يجب اتباعها بدون أن نعيد فحصها مرة أخرى مع أى حالة خاصة أو استثنائية. وتحدد هذه القواعد المجالات الفردية أو مجالات فعاليات الأفراد، وينتج عن هذا انبثاق نظام تلقائى لا تحده من البداية غاية للسلوك، ويعتبر هذه القواعد مفهوم سلبى عنده، أى انعدام القسر، فإن هذه القواعد أو المبادئ، يجب أن تكون ذات طبيعة سلبية كلما أمكن ذلك. أن القواعد تنهانا عن أفعال معينة ينبغى تجنبها وليست مهمتها أن تقرر لنا ما نفعله(١١٨).

وبقدر ما تكون هذه القواعد سلبية، فإنها ايجابية، كيف؟ تعود هذه الإيجابية إلى أن نشأة أو تطور أى جماعة أو مجتمع يعود الى قواعده الأخلاقية التى يتبعها أفراده، وبقدر ما تكون هذه القواعد سببا فى نجاح تقدم شعب أو أمة بأسرها، وبقدر ما تكون سببا فى هلاكها، فنجاح شعب ما أو عدم نجاحه يتوقف على ماهية المعتقدات أو القواعد الأخلاقية التى اتبعها.. ومن ثم فإن النتائج النهائية لإتباع قواعد أخلاقية معينة هى التى ترشدنا الى ما اذا كانت هذه القواعد صالحة أم مهلكة (١١٩)، وتقودنا هذه العبارة الى مسألة مهمة وهى أهمية الأفكار العملية عند (هايك) فأهم ما يميز كونه فيلسوفا تطبيقيا أكثر منه نظريا، ولذا فإنه يؤكد على أهمية اتباع هذه القواعد الأخلاقية وما يسفر عن هذه التبعية، إن الجماعات التى ستتبع أفكارا غير عملية ستنهار.. لأن الأفراد أحرار فى اختيار طريقة حياتهم العملية، ومن ثم تقوم ميولهم ورغباتهم بعملية تصحيح ذاتية، وتعديل نفسها من صورة لأخرى. ولا يتم هذا إلا فى المجتمع الحر الذى لا يرغم فيه الأفراد على فعل شيء معين(١٢٠).

وتتحدد قيمة القواعد الأخلاقية ليس باعتبارها ظاهرة ضرورية للسلوك الفردى فحسب، بل لأنها تتحقق فى مجال حر، يقرر فيه الفرد بنفسه، ويقوم طواعية بالتضحية بمنفعته الشخصية مراعاة للقاعدة الأخلاقية، وليس ثمة خير ولا شر خارج مجال المسئولية الفردية، بل لا يوجد استحقاق أخلاقى خارج هذا المجال، إنه ينفى

فى جملته الأخيرة تحقق العدالة الاجتماعية بنفيه للإستحقاق الأخلاقى خارج نطاق مسئولية الفرد. ويعتبر أن القيمة الأخلاقية تكمن فى مسئوليتنا عن مصالحنا الشخصية، وحريتنا فى التضحية بها من أجل ما نراه بدون أن يفرض علينا ذلك. وتعنى الحرية عنده السماح للفرد بتحقيق غاياته الخاصة طالما أنه فى وقت السلم غير مرتبط بأيه أهداف مشتركة تربطة بمجتمعه، ويستلزم تحقيق الغايات وجود قواعد أخلاقية عامة هى المسئولة عن تحديد وتقرير مجالات الحقوق الفردية بل وتحميها كحقوق الملكية مثلا - كما انها ضرورة ملحة فى مجال الممارسات السياسية، باعتبار هذه الممارسات عمل فردى تعتمد نتائجه الملائمة والصحيحة على اتساقها مع المبادئ الأخلاقية العامة، وتعد هذه المبادئ ملائمة باعتبارها مبدأ الفعل السياسى مثلها مثل كل المبادئ الاخلاقية تتطلب قبولا بوصفها قيمة بذاتها أو لمبدأ يجب احترامه - بصورة عامة - دون التساؤل عن نتائجه، ولن نحقق ما نرغبه ما لم نقبلها كعقيدة أو مسلمة[١٢١].

ويثار تساؤل: هل الأخلاق عند (هايك) مطلقة أم نسبية؟ يرى (هايك) القواعد الأخلاقية قيمة فى حد ذاتها، أى مطلقة، ومن ثم تسقط دعواه بأن الحرية هى الأختيار الفردى الحر فى ظل انعدام القسر ومشتقاته، إنه تناقض تعززه مقولته التى يتساءل فيها: كيف نكفل أكبر حرية للجميع؟ يمكن تحقيق ذلك بتقييد حرية الجميع بشكل واحد بواسطة قواعد مجردة تستبعد التعسف أو التفرقة فى المعاملة عن طريق ممارسة القسر من آخرين بحيث تمنع هذه القواعد أيا منهم من الأعتداء على المجال الحر لأى شخص، ويمكن القول بايجاز أن الأهداف المحددة المشتركة تستبدل بها قواعد عامة مجردة، ولا تكون هناك حاجة للحكومة إلا لكى تطبق هذه القواعد المجردة لحماية الفرد ضد القهر أو إنتهاك الآخرين لمجالة الحر، وبينما تعتبر إطاعة الألتزام بنهايات محددة مشتركة نوعا من العبودية فإن إطاعة قوانين عامة مجردة مهما ظل الشعور بثقل وطأتها مستمرا يضمن مجالا لأكثر الحريات الاستثنائية بتنوعها[١٢٢].

كيف يمكن إذن تقييد حرية الجميع، واستبعاد القسر فى الآن نفسه، واذا تم ذلك فما هو المعيار لمدى ملائمة هذه القواعد لكل الأفراد؟ ومتى كانت القواعد العامة

المجردة تتسم بالعمومية والمساواة، فماذا يعني إذن المجال الفردي الحر؟ إن (هايك) لم يكن متسقا مع اقراره بعمومية وتجريد القواعد الاخلاقية واعتقاده في الحرية بوصفها تنظم سلوكنا الخاص في مجال تفرض فيه الظروف المادية نوع اختيارنا، ومسئوليتنا من أجل تنظيم حياتنا الخاصة وفقا لضميرنا الذي ينمو فيه الحس الخلقي، والذي يتحدد فيه بصورة يومية القرار الفردي الحر، ليست المسئولية من أجل قيمة أسمى بل من أجل ضمير فرد ما، ولايمكن إنتزاع الإحساس بهذا الواجب قسرا، إنه من الضروري أن يقرره فرد ما للتضحية من أجل الآخرين، وتحمل نتائج القرارات الفردية ماهية أي أخلاقيات تستحق هذا المسمى[١٢٣].

ويمكن أن نرى من خلال ما يطرحه (هايك) أكثر من (هايك) واحد، فهناك (الموضوعي) الذي يتحدث عن قواعد عامة مجردة لتطبق على الجميع دون استثناء أو تخصيص. وهناك (الذاتي) الذي يؤمن بأن المسئولية ليست مهمة في حد ذاتها بل هي ضمير فرد ما حر يصدر قراره الحر بناء على اختياره الحر، ويكشف هذان (الخطابان) الموضوعي والذاتي، عن عدم الإتساق في نسقه الفكري، وتصاحب سمة أو نقيضه عدم الإتساق فكر (هايك) أحيانا وربما تعود إلى اهتمامه القوي بدحض دعاوى المذهب العقلاني، وما افرزه من مذاهب اشتراكية أو جماعية على إختلاف أشكالها، وتعد الملاذ الأخير لحجة الحرية، حجة المبادئ الأخلاقية العامة المجردة ضد مكيدة الفعل الجماعي الذي كما نرى تبدو مساوية للقول، بأن حكم القانون وليس الحاكم هو من يقوم بالقسر[١٢٤] ويتضح من ذلك هجومه بل رفضه لمقولات الفعل الجماعي التي تقول بها المذاهب الإشتراكية النابعة من وجهة نظر المذهب العقلاني. لكنه يعترف بأنه اعتنق في شبابه أفكار المذهب العقلاني، إن آراء العقلانيين هذه التي كنت ابحثها وانتقدها بشكل منتظم منذ سنوات عديدة هي تلك التي شكلت نظرتي الخاصة في الجزء الأول من هذا القرن[١٢٥].

ويطرح اعتناقه لمقولات المذهب العقلاني في شبابه حرصه الدائم على انتقادها أحيانا من منطلق عقلاني، وهذا ما يجعله يقع في التناقض فينسى أحيانا موقفه المعارض كلية لهذا المذهب، لكنه حين يناقشه ناقدا يتخلى مرغما عن موقفه لكي يبدو (موضوعيا) في محاولته دحض هذا المذهب بنفس أدواته، ولذا فبرغم اعلانه

لانتـمـائه (الذاتى) إلا أن افكاره واطروحـاته تتـسم فى بعض الأحـيـان بالنظرة (الموضوعية) حتى وان انكر ذلك تماما، لكنه مع ذلك يظل متمسكا بفضائل المجتمع الفردى، ويطرح قاعدة أخلاقية للحرية ممثلة فى القواعد العامة المجردة للسلوك التى تجعل للحرية معنى أخلاقيا يصونها ويدافع عنها.

٥ ـ دور العقل فى المجتمع الحر

ماهى حقيقة الدور الذى يلعبه العقل فى تنظيم المسائل الاجتماعية، اذا كانت سياسة الحرية تستلزم كل الابتعاد عن السيطرة المقصودة فى المسائل الاجتماعية، وعدم قابليتها للتوجيه طالما أنها حرية تلقائية، ويعرف العقل منذ ديكارت بوصفه استدلالا منطقيا من مقدمات صادقة، أما الفعل العقلانى فيمكن معرفته من خلال قابليته للصدق، فإن كان صادقا فإنه يفضى الى الفعل الناجح، ولذا جاء الإعتقاد بأن كل فعل إنسانى يدين بتحققه لمعقوليته، ويعد هذا الموقف سمة مميزة للاستدلال الديكارتى فى احتقاره للتقاليد والأعراف، فبوسع العقل وحده بناء المجتمع الجديد[١٢٦].

ويطرح (هايك) رؤيته الخاصة معارضا التصور الديكارتى، فيرى أن أول اجابة عن هذا الدور تكمن فى اعترافنا بأن العقل محدود القدرات، وأن الإنسان بطبعه يعانى الجهل المتمثل فى قصوره المعرفى الذى يمكنه من الألمام بكل الحقائق، تعد هذه المسألة هامة للغاية عنده فهى محور نظريته المعرفية عامة وأساس المعرفة الاجتماعية عنده بصفة خاصة، ويستخدم دائما هذه الحجة فى دحض دعاوى المذهب العقلانى القائل بكمال العقل الإنسانى وقدرته على الإحاطة بكل شىء ويستخدم هذه الحجة أيضا ضد ما انبثق عن المذهب العقلانى من مذاهب اشتراكية أو جماعية، غير أن موقف (هايك) لا يعنى الأخلاقية ـ بل إنه يمارس دورا إيجابيا فى المسائل الاجتماعية، فمن غير المشكوك فيه أن عقل الإنسان هو أعظم ما يمتلك من قيمة، وتقوم الحجة فحسب على عدم كمالة أو الأعتقاد بأنه قائم بأمره ومسيطر على تطوره، فهذا ما يدمره [١٢٧] ويفهم من ذلك أن موقف (هايك) ليس هجوما على دور العقل المهم، بل إنه ضد سوء استعمالة فحسب من قبل هؤلاء الذين لم يفهموا شروط

فعاليته وتطوره المستمر، ويقصد أنصار المذهب العقلانى، والاشتراكيين، وأنصار المذهب الجماعى عامة، إنه يرفض إيمانهم العميق بقدرات العقل الفائقة على صنع الحضارة وتحقيق التقدم، إذ إن تحقق الحضارة يتم باستعمال ذكى للعقل لا باعتباره صانعها. ويتلخص هذا الاستعمال الأمثل فى الاحتفاظ بمحتواه الأساسى القائم على العقلانية، ويعد لفظ تلقائى المعنى الأكثر دلالة، والأكثر شيوعا فى نسقه الفكرى، إن تطور الحضارة وما تنتجه من نظم كالأخلاق، والدين واللغة، والقانون هو تطور تلقائى برمته لكم من المعرفة والخبرة المتراكمة، وما ينشده من نظام موسع للتعاون البشرى ينهض أساسا على التطور التلقائى شأنه فى ذلك شأن الحضارة بل هو الحضارة ذاتها، وكل ما يأمل منه يقوم فى أساسه على التطور التلقائى للعقل، إن المجال التلقائى - لاعقلانية البيئة - هو المرتع الخصب للعقل كى ينمو ويعمل بصورة فعالة، ويحرص (هايك) على ألا يدع به موقفه من المذهب العقلانى إلى أن يكون متعصباً أو مغالياً فى لا عقلانيته، أو أن يلجأ الى المذهب الباطنى (الصوفى) Mysticism أو نيل المعرفة والقوة بالتبصر الروحى، وفى إطار هذه الحجة لا يعنى الاستعمال الصحيح للعقل استعماله بصورة متعمدة، وبالحد الاقصى كلما اتيحت الظروف المناسبة لذلك(١٢٨).

إن العقل الإنسانى عنده ناتج من عملية انتخاب تطورية كما هو الحال فى السلوك الأخلاقى للإنسان، لكن هذه العملية نجمت عن تطور منفصل بصورة ما، ويقصد بذلك ألا يفهم أن للعقل وضعا أعلى وأكثر تميزا، وأن صحة القواعد الاخلاقية تقوم على مساندة العقل فحسب، إن ما نتعلمه عن طريق العقل هو كيفية التصرف فقط، إذ أن الإنسان لا يولد حكيما بل إنه يتعلم كيف يتصرف من خلال التراكم المعرفى وتواصل الخبرة، ولا يعد العقل مسئولا عن نشأة وتطور أخلاقنا بل إن انفعالاتنا المحكومة بقواعد عامة ومجردة للسلوك هى التى تملى على العقل كيفية التصرف وتتيح لقدراته العمل، ويعد ذكاء الإنسان عنده نتاج التقاليد غير الغريزية وغير العقلانية، إنما هى تقاليد تتوسط الغريزة والعقل لكى تتيح للإنسان فرصة التعلم، ولم تأت هذه التقاليد من قدرة عقلية على تفسير ما يحدث لنا، بل من عادات الإستجابة التى تحدد للإنسان ما يجب عليه فعله وما لا يجب أن يفعله فى ظروف معينة لا ما

يحدده هو بذاته أو يتوقعه، ويؤكد (هايك) على أن الذهن الإنسانى ليس مرشدا بل هو نتاج تطور ثقافى قائم على التقاليد لا العقل أو التوقع. انه لأمر متناقض بصورة فطرية القول بأن العقل قد خلق نفسه من خلال عملية تطور، ومن ثم ينبغى أن يكون الآن فى وضع يحدد به تطوره مستقبلا، [١٢٩] كما يرى أن القول بأن الإنسان المفكر يخلق تطوره الثقافى ويسيطرعليه أقل من القول بأن الثقافة والتطور خلقا عقل هذا الإنسان، ويعد تصور أن هناك تخطيطا واعيا تدخل فى هذا الأمر فى مرحلة معينة أزاح بدائل التطور فرضا خارقا بالنسبة لطبيعة التفسير العلمى. وكل ما نعرفه هو أن الذهن الإنسانى ليس هو الذى أسس الحضارة بغض النظر عن توجيه تطورها، فهذا الأمر لا يولد به الإنسان مثلما يولد بالمخ أو بما يطرحه المخ من أفكار إنما الذهن شئ تساعده معداته الوراثية - حجم المخ وتركيبه على أن يكتسبه الإنسان خلال مرحلة النضج أى من أسرته وأقرانه وذلك عن طريق التقليد لا الوراثة، ويمثل فهم طبيعة الدور الذى يلعبه العقل شرطا أساسيا فى الاستعمال الصحيح له وبالتالى إمكانية تنظيم المسائل الاجتماعية أو الإنسانية، وتتوقف حقيقة هذا الدور على مدى التنسيق بين العقول الإنسانية. إننا يجب أن نفهم استعمالات العقل قبل أن نحاول تغيير بنية المجتمع بصورة صحيحة[١٣٠] ويرجع (هايك) صورة المجتمع القائمة الآن إلى العادات والتقاليد المكتسبة لا التخطيط أو التصميم العقلى، ويعوّل على هذه العادات كثيرا إذ إن بوسعها أن تحملنا على ترك ما تدعونا إليه غرائزنا من أعمال، ومن ثم لا يكون الصراع بين العاطفة والعقل كما يفترض غالبا بل بين الغرائز الفطرية والقواعد المتعلمة، وتظل مشكلته العميقة افتراضية أن المذاهب العقلانية الإستدلالية كانت عاملا حاسما فى تطور الإشتراكية والشيوعية، غير أن الحجج العقلانية فى العصر الحديث لم تكن مستمدة من اليسار الإشتراكى بل من اليمين الكلاسيكى الجديد، وسواء أكانت حجج هايك ضد المذهب العقلانى صحيحة أم خاطئة فإنها فى نهاية الامر ليست حججا ضد استعمال العقل بل هى حجج ضد قوى الحكم أو السلطة التى تمارس القسر فحسب، كما إنها ليست ضد التجريب بل ضد شمولية التجريب برمتها، ضد سلطة التجريب الاحتكارية فى مجال معين.

تعقيب

لعل أول الصعوبات التى تفضى إلى الحيرة هو معنى كلمة الحرية عند (هايك) إذ إنه يستخدم كلمتين يمكن أن تحل إحداهما محل الأخرى وهما كلمتا Liberty . Freedom وينبه (هايك) فى كتابة دستور الحرية (١٩٦٠) على أنه سيستعمل كلمة Freedom بمعنى الحرية السياسية باعتبار أن كلمة (مدنى) و(سياسى) تم اشتقاقهما على التوالى من كلمات لاتينية، يونانية بنفس المعنى لكنه يصرح بأنه لا فرق فى المعنى بين الكلمتين، وإن كان يفضل كلمة Liberty باعتبارها ملائمة للحد الأدنى من سوء الاستعمال ويذكر من قبل فى كتابة الطريق إلى العبودية (١٩٤٤) أن الكلمتين ذاتى سمعة سيئة لسوء استخدامهما، وتماشيا مع تفضيل هايك لكلمة Liberty يمكن اعتبار هذه الكلمة بمعنى انعدام القسر، وتبقى كلمة Freedom بمعنى الحرية المدنية، أو أليس انعدام القسر هو السبيل إلى كل الحريات عنده؟ ونعود مرة أخرى إلى أصل المشكلة ذاتها وهى ان كلتيهما بنفس المعنى.

إن ما يميز (هايك) هو ايدلوجيته عن الحرية، فالحرية عنده لها السبق على كل الغايات الفكرية الأخرى، ويقصد بذلك حرية الفعل، فيرى أن الأفكار الجديدة والحرة ووجهات النظر المختلفة تأتى من جهود الأفراد التى تسفر عن اكتساب أشكال ووسائل جديدة للفعل الإنسانى الحر، وفى ظل إيمانه بحرية الفعل يصب جام غضبه على باقى القيم الأخرى ـ المساواة، العدالة الاجتماعية ـ ويرفض طغيانها على قيمة الحرية، ومن

ثم يرفض كل المذاهب التى تدعو إلى المساواة بين أفراد المجتمع أو تلك التى تنادى بتطبيق العدالة الاجتماعية أو عدالة التوزيع للثروة بين أفراد الشعب أو المجتمع.

وبناء على ذلك يتضح موقفه من جملة المذاهب الأشتراكية والجماعية التى جاءت من وجهة نظره مستمدة من تراث المذهب العقلانى الاستدلالى عند ديكارت وأنصاره، إن حرية الفعل - هى مركز الجاذبية سواء فى فلسفته الاجتماعية أم السياسية أم نسقه الأخلاقى، وتدور حولها كل فلسفته. كما إنها السبب الرئيسى فى سمعته السيئة لدى الإشتراكيين أو الليبراليين التقدميين - الجناح إليسارى - فقد كان رفضه للمساواة والعدالة الاجتماعية مبعثا على السخط والنقد من قبل الكثيرين. وعندما يطرح (الحرية) فى صورتها الاجتماعية والأخلاقية فإنه يقدمها فى سياق العلاقة القائمة بين الأفراد بعضهم البعض وفقا لقواعد عامة ومجردة يتبعونها، وتعنى هذه القواعد الأرتباط الوثيق بين الحرية والقانون، فهما عنده متلازمان، كما أنها المسئولةعن وجود نظام حر، وتتكيف هذه القواعد بصورة ذاتية - دون تدخل - مع الظروف المحيطة بها أو تلك التى يحياها الناس وبقدر ما يكون التكيف ذاتيا بقدر ما هو تلقائى أى لا يقوم على التخطيط أو التعمد. ومن هنا تصبح الذاتية والتلقائية مترادفتين فى المعنى، ويأتى القسر عنده انتهاكا للعلاقة القائمة بين الأفراد أو المجال الحر للفرد، ويتم التعبير عن هذا المعنى الأخلاقى - القانونى بصورة اجتماعية، فى تصوره للحرية بأنها الحالة التى يتمكن فيها الفرد من استخدام معرفته لتحقيق أهدافه الخاصة، ويكشف هذا الخلط بين مفهوم الحرية من ناحية والمعرفة الإنسانية من ناحية أخرى عن أمرين أولهما: ليس للقسر معنى أخلاقى فحسب باعتباره عاملا معوقا لتحقيق المصلحة أو الغاية الفردية بل أن الإبقاء عليه سيحد من المعرفة التى يستخدمها الإنسان فى تحقيق أغراضه الخاصة، ثانيهما: يفصح هذا الخلط عن تداخل ما هو أخلاقى مع ما هو معرفى عنده، وعندما يتحدث عن الحرية فإنه يراها قيمة جوهرية فى حد ذاتها لكنه يؤكد أحيانا أخرى على أنها وسيلة للتقدم أو تحقيق أهداف وغايات فردية خاصة ويدفعنا هذا التناقض إلى التساؤل عن الطبيعة الليبرالية عنده. إذ إن الليبرالية أو المبدأ الليبرالى ينظر إلى الإنسان بإعتباره غاية فى حد ذاته لا باعتباره أداة لصنع الحضارة أو أن حريته هى وسيلة للتقدم أو تحقيق هدف معين أى كانت فرديته، ويوجد تناقض آخر يدل على عدم اتساق نسقه الفكرى مثلا فى تصوره عن القواعد العامة المجردة للسلوك بأنها المحددة لمجالات الحقوق الفردية فى العمل أو الفعل وهى التى تحمى هذه الحقوق كحق الملكية مثلا، ويصر

هايك على مسألة ضرورتها فيرى انها ضرورية فى مجال الممارسات السياسية، لكن كيف يحدث ذلك باعتبار الممارسة السياسية عملا فرديا وليس جماعيا كما يعتقد. وتبقى الممارسات السياسية عنده صالحة متى جاءت متسقة مع المبادئ أو القواعد الأخلاقية العامة المجردة، كيف يمكن اتساق ما هو ضرورى مع ما هو ذاتى؟ كيف تكون هذه القواعد مبدأ الفعل السياسى ومطلب لكل المبادئ الأخلاقية مقبولة بوصفها قيمة فى حد ذاتها؟ وعندما يطرح تساؤله كيف نكفل أكبر قدر من الحرية للجميع؟ يتم أكتشاف أحد وجوه تناقضه الفكرى الصارخ ماثلا فى اجابته بتقييد حرية الجميع بشكل واحد عن طريق قواعد عامة مجردة تستبعد التعسف أو التفرقة بين الناس، إن تقييد حرية الجميع بصورة واحدة لا يعد من الحرية فى شئ. وإذا كان هذا الأمر ممكنا فما هو المعيار لمدى ملائمة هذه القواعد لكل الأفراد؟ وإذا اتسمت هذه القواعد بالعمومية والمساواة فماذا يعنى إذن مجال الاختيار الفردى الحر؟ إن ذلك يتعارض تماما مع حديثه عن أن الحرية هى تنظيم سلوكنا الخاص.. من أجل تنظيم حياتنا الخاصة وفقا لضميرنا وذلك هو المناخ الذى ينمو فيه الحس الخلقى، ويتحدد فيه القرار الفردى الحر، ومن هذا التصور يبدو لنا هايك (موضوعيا) فى بعض الأحيان وذاتيا فى أحيان أخرى. إنه (موضوعى) حين يتحدث عن قواعد عامة مجردة تتسم بالعمومية والمساواة دون استثناء أو تخصيص وأيضا (ذاتى) عندما يرى المسئولية ليست قيمة فى حد ذاتها وإنما هى ضمير فرد حر يصدر قراره الحر بناءا على اختياره الحر، ويعود عدم الإتساق الفكرى عنده على الأرجح إلى عدم إنتمائه لمدرسة التحليل الشامل للمصطلحات ذلك أن أسس الحرية عنده تبدو من المسلمات وبناء على ذلك يطرح نظامه التلقائى أو النظام الموسع للتعاون البشرى، ومن ثم تصبح اللغة والقانون والأخلاق والدين تابعة لنظم غير مقصودة تبدو ملائمة للنظريات التى تفسر الأفعال التلقائية (الحرة) للأفراد، إنه يربط علم الاجتماع النظرى بالتطور التلقائى للنظم غير المقصودة، وقد استمد تصوره هذا من التراث البريطانى مجسدا فى فلاسفة الأخلاق الاسكتلنديين خاصة هيوم، سميث، وربما يعود عدم اتساقه الفكرى إلى استخدامه لمقولات المذهب العقلانى دون قصد منه اذ إنه قد اعتنق أفكار هذا المذهب فى شبابه ثم ما لبث أن انفض عنه ناقدا بضراوة هذه الأفكار، وعلى الرغم من سلبيات (هايك) الفكرية إلا أن ثمة مفهوما واضحا أو قيمة مؤكدة للحرية عنده بمعنى انعدام القسر، وهذا المفهوم يعد ايجابيا فى ظل حرص هايك على تطبيقه بصورة عملية على النظم الاجتماعية والسياسية. إذ يظل التطبيق العملى للحرية هو السمة

المميزة له، ولذا فقد افرد صفحات مطولة من مؤلفاته للجانب التطبيقى، وقد خاض من أجل ذلك معارك فكرية عديدة ضد المذاهب الاشتراكية والشمولية خاصة الإشتراكية الماركسية وتطبيقاتها. قبل أن توالى سقوطها فى النصف الثانى من ثمانينات هذا القرن، وقد راجت أفكار (هايك) وتعدد باحثوها بعد هذا السقوط فى العالم الغربى بعد طول إهمال.

الهوامش

(١) B. Russell: the roads to freedom. George Allen and Unwin, london. 1920. P. 123.

(٢) H. laski. liberty in the Modern State. unwin books. london1948. P. 6.

(٣) The Constitution of liberty. P 14

(٤) J. S. Mill. utilitarianism. liberty. rapresentative government. M. Dent and son". london 1972. PP. 298 - 99.

(٥) J. S. Mill. P.300. Op. Cit.. PP. 278 - 99.

(٦) Mill. op. cit.. P. 73.

(٧) The road to Serfdom. P. 25.

(٨) Ibid... P. 15.

(٩) Ibid. . P. 423.

(١٠) New Webster's Dictionary Delair Pudlishing. N.Y.1981. P . 97.

(١١) Hayek. the constitution Of libery. P. 16.

(١٢) Ibid.. p. 17.

(١٣) الغرور القاتل، ص ٨٣.

(١٤) Hayek. The Constitution Of liberty. P. 16.

(١٥) The road to serfdom. P. 14.

(١٦) The constitution Of liberty. P. 12.

(١٧) New Studies. P. 132.

(١٨) T. Hobbes. Leviathan. OxFord University Press. London. 1984. P. 84.

(١٩) عبد الله العروى، مفهوم الحرية، المركز الثقافى العربى، الدار البيضاء (المغرب) ١٩٨١، ص٥٤.

(٢٠) The constiution.Of Liberty P. 12.

(٢١) B. Wootton. Freedom under B. Planning. Allen and unwin. London. 1945. P. 9

(٢٢) Hayek. The constitution Of liberty. P. 12.

(٢٣) Ibid., P. 12 - 13

(٢٤) R. Norman. R. "Does equality destroy.Liberty" in contemporary political philosophy. Ed. by Keith Graham. Cambridge university press. London. 1982. P. 88.

(٢٥) Mortimer. J. Adler. The Idea Of freedom. Double day and Company. N. Y.. 1958. P. 155.

(٢٦) Hayek. the constitution Of libery. p. 19.

(٢٧) Ibid., P. 20.

(٢٨) Loc. cit.

(٢٩) Ibid.. P. 21.

(٣٠) Loc. cit.

(٣١) The constitution Of libery. P. 22.

(٣٢) ادوار. م. بيرنز، النظريات السياسية فى العالم المعاصر، ترجمة عبد الكريم أحمد منشورات، دار الآداب، بيروت ١٩٨٨، ص٢٣٢.

(٣٣) N. Barry. Op. cit., P. 10

(٣٤) د. حسن حنفى، مقدمة فى علم الأستغراب، الدار الفنية، القاهرة ١٩٩١، ص ٢٥١. ٢٥٢.

(٣٥) Rules and order. P. 14

(٣٦) Ibid.. P. 12

(٣٧) Individualism and economic order. Chicago University Press, Chicago 1963. P. 14

(٣٨) N. Barry. Op. cit., P. 9.

(٣٩) Individualism and Economic order. P. 14

(٤٠) The constitution of liberty. P. 23

(٤١) Ibid.. P. 24

(٤٢) White. L. A Man s control Over civilization. An Anthropcentric. scientific Monthly 1948. P 238

(٤٣) Rules and order. P. 148

(٤٤) K. Poopper. K. objective Knowledge. clarendon Press. London 1976. P. 343.

(٤٥) هايك، الغرور القاتل، ص ٣١.

(٤٦) محمود أمين العالم، فلسفة المصادفة، مكتبة الدراسات الفلسفية دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٩، ص ٢١.

(٤٧) The Constitution Of liberty. P. 24

(٤٨) Rules and order. PP. 13 - 14

(٤٩) The road to serfdom. P. 24

(٥٠) The constitution of liberty. P. 25.

(٥١) The counter - Revolution of science. P. 28

(٥٢) Barnett. H. G innovtion: The basis of cultural change. Haeper. and row. N.Y. 1953. P. 65

(٥٣) The constitution of iiberty.P. 26

(٥٤) de Santillana G. crime of Galileo. Chicjgo University press. Chicago. 1955. P 34

(٥٥) The constitution of liberty. P. 26

(٥٦) The road to serfdom. P 65

(٥٧) The constitution of liberty. P. 27

(٥٨) Dewey. J. Reconstruction in Philosophy. Amenter Books. N.Y. P. 88

(٥٩) Popper. K. objective knowledge. Op. Cit.. 109

(٦٠) The constitution of liberty. P. 27

(٦١) ibid.. P. 28

(٦٢) Rules and order. P. 13

(٦٣) Individualism and Economic order. Op. Cit.. PP. 85-6

(٦٤) ادوار. م. بيرنز، ص ٢٣١.

(٦٥) Lewis.W.A. The theory of economic growth. P. 148

(٦٦) The constitution of liberty. P. 30

(٦٧) The road to serfdom. P. 14

(٦٨) The constitution of liberty. P. 33

(٦٩) Loc. Cit

(٧٠) Loc. Cit

(٧١) The constitution of liberty. P. 35

(٧٢) Loc. Cit

(٧٣) The constiution of liberty. P. 37

(٧٤) The road to serfdom. P. 93

(٧٥) Hayek and others. collectivist economic planning. Routledge and Kegan Paul. London 1935. P. 24.

(٧٦) The road to serftdom. P 42

(٧٧) Unemplpyyment and the unions. Institute of Economic affairs. London. 1980. P. 64.

(٧٨) الغرور القاتل، ص ٥٢.

(٧٩) د. فؤاد زكريا، الإنسان والحضارة، مكتبة مصر بالفجالة القاهرة، ١٩٩١، ص ١٢٢.

(٨٠) الغرور القاتل، ص ٥٢.

(٨١) The constitution ofLiberty p 54

(٨٢) J. Locke. The second treatise of Government. Ed. by Thomas. p.peardon. Library of Liberal arts N. Y. 1983. p. 27.

(٨٣) د. محمد فتحي الشنيطي، النظرية السياسية عند هيوم، دار المعارف القاهرة، ١٩٦٢، ص ٧٤.

(٨٤) د. ملحم قربان، القانون الطبيعي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ١٩٨٢، ص ٥٧.

(٨٥) Russell. B. History of western philosphy Allen and unwin. London, 1975. pp. 606-700.

(٨٦) يؤكد «هايك» عبارة سير توماس ماي T. May: أن تاريخ فرنسا في العصر الحديث هو تاريخ الديمقراطية لا الحرية، أما تاريخ انجلترا فهو تاريخ الحرية لا الديمقراطية.

(٨٧) Hayek. The constitution of liberty. p. 334.

(٨٨) Ibid., pp 45-55.

(٨٩) The road to serfdom. p. 21.

(٩٠) R. p. Wolff. Introductory philosophy, Englewood cliffs. U.S. A. 1979. p. 46.

(٩١) The constitution of Liberty. p. 55.

(٩٢) جورج سباين، تطور الفكر السياسي، ص ٨٩٣.

(٩٣) The constitution of Liberty. p. 60.

(٩٤) Ibid., p. 56.

(٩٥) Loc. Cit.

(٩٦) Ibid., p. 58.

(٩٧) Ibid., p. 56.

Ibid., p. 57.

(٩٨)

(٩٩) Mises. Socialism. Yale University press New Haven. p. 48.

(١٠٠) The constitution of liberty. p. 57.

(١٠١) Ibid., p. 58.

(١٠٢) M. W. Arnheim. Aristocracy in Greek Society. Thomas and Hudson. London. 1977 p. 79.

(١٠٣) هايك، الغرور القاتل، ص ٤٦، ٤٧.

(١٠٤) جورج سباين، مرجع سبق ذكره، ص ٩٤٩.

(١٠٥) هايك، الغرور القاتل، ص ٣١، ٣٢.

(١٠٦) جيمس بيرك، عندما تغير العالم، ترجمة ليلى الجبالي مراجعة شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، العدد (١٨٥) مايو ١٩٩٤، الكويت، ص ٣٤١.

(١٠٧) C. Darwin. The origin of species. W.W. Norton. London. 1973. p. 73.

(١٠٨) Rules and order, p. 23.

(١٠٩) هايك ، الغرور القاتل، ص ٣٧.

(١١٠) Rules and order. p. 23.

(١١١) هايك، الغرور القاتل، ص ٢٧ .

(١١٢) The constitution of Liberty. p. 59.

(١١٣) Ibid., 23 .

(١١٤) the political order of afree people. pp. 155. 156.

(١١٥) gambrich. E. in search of cultural history. oxford university press. london, 1969. p.4.

(١١٦) the constitution of liberty. p. 66.

(١١٧) هايك، الغرور القاتل، ص ٧٠.

(١١٨) أنطونى دى كرستين، كينيث منيوج، أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، ترجمة ودراسة د نصار عبدالله، سلسلة الألف كتاب الثانى (٦٠)، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة، ١٩٨٨ ص ٤٦.

(١١٩) The constitution of liberty, p. 67

(١٢٠) Ibid., p. 67.

(١٢١) Ibid., p. 68.

(١٢٢) هايك، الغرور القاتل، ص ٨٢.

(١٢٣) the road to serfdom. p. 212.

(١٢٤) the constitution of liberty, p. 68.

(١٢٥) هايك، الغرور القاتل، ص ٧٠.

(١٢٦) rules and order, p. 10.

(١٢٧) the constitution of liberty. p. 69.

(١٢٨) Ibid., p. 69.

(١٢٩) هايك، الغرور القاتل، ص ٣٥

(١٣٠) the constitution of liberty, p. 69.

الفصل الثالث

الحرية فى ظل القانون

المفهوم ـ القواعد ـ الفلسفة

تمهيد:

أولا: الحرية إنعدام القسر (المفهوم القانونى)

١ـ مفهوم القسر ودرجاته.

٢ـ مبررات القسر.

٣ـ ممارسة السلطة للقسر.

٤ـ الاحتكار وسيلة للقسر.

٥ـ الملكية الخاصة وانعدام القسر.

٦ـ هل يمكن تجنب القسر؟

ثانيا: كفالات الحرية الفردية (القواعد القانونية)

١ـ حكم القانون

٢ـ القواعد العامة للسلوك العادل

٣ـ فصل السلطات

٤ـ الحقوق الأساسية للفرد

٥ـ صلاحية التدخل فى المجال الحر للفرد

٦ـ الكفالات الإجرائية

ثالثا: قانون الحرية (فلسفة الحكم القضائى)

١ـ غرض القانون

٢ـ مهام رجل القضاء

٣ـ ليست مهمة رجل القضاء التوجيه.

٤ـ مهمة رجل القضاء بالنسبة للنظام التلقائى

٥ـ حماية السلطة القضائية لنظام الأفعال الانسانية.

ـ التعقيب

الفصل الثالث

الحرية فى ظل القانون
المفهوم ـ القواعد ـ الفلسفة

تمهيد :

تشكل الحرية والقانون والملكية الخاصة ثالوثا متلازما من وجهة نظر هايك، وفى ضوء هذه العلاقة تتم مناقشة علاقة الحرية بالقانون من ثلاثة جوانب: انعدام القسر أو المفهوم القانونى للحرية، كفالات الحرية الفردية أو القاعدة القانونية للحرية، وقانون الحرية أو فلسفة الحكم القضائى، وتمثل هذه الجوانب تحديدا لطبيعة العلاقة بين الحرية والقانون.

ويطرح الجانب الأول تفسيرا لما يعنيه القسر بأشكاله ودرجاته المختلفة ثم مبرراته التى تمكن من ممارسته، ومدى ممارسة سلطة معينة للقسر، والكشف عن طبيعة الإحتكار الذى يعد وسيلة من وسائل القسر، وأخيرا التساؤل عن امكانية تجنب القسر، وعندما يتعلق الامر بالحديث عن كفالات أو ضمانات الحرية الفردية، أى ما تكفله القوانين او القاعدة القانونية بالنسبة لحرية الفرد، فإن حكم القانون هو الضمان الأساسى لهذه الحرية، ففى ظله يكون للقواعد العامة للسلوك العادل معنى حقيقى، وتتسم هذه القواعد بالتعميم والتوكيد والمساواة، ومن أجل فعالية

هذه القواعد ينبغى فصل السلطات، فجماع السلطات فى يد واحدة يفضى إلى ممارسات قسرية تعوق حرية الأفراد، ويقود ذلك إلى أهمية تحديد الحقوق الأساسية للفرد حيث لا يتم انتهاكها وهذا ما يحدده القانون، وفى المقابل يطرح القانون إجابة عن صلاحية التدخل فى المجال الحر للفرد، ومتى يجوز ذلك؟ وتحت أى ظروف يسمح القانون بهذا التدخل؟ وتأتى الكفالات الإجرائية أو الإجراءات المتبعة فى دور القضاء لحماية الفرد ضد الظلم أو الأعتقال التعسفى، وبما أن لكل قانون فلسفة، يتعرض هذا البحث لفلسفة الحكم القضائى، والتمهيد لهذه الفلسفة يستدعى مناقشة الغرض من القانون، أى ما وراء القانون، ويتحمل القاضى أو رجل القضاء مسئولية هذه الفلسفة، ويتوقف على أحكامه حفظ السلام وضمان استمرارية أفراد المجتمع فى سعيهم الدائم إلى تحقيق اهدافهم وبناء على هذا تأتى أهمية الدور الذى يقوم به رجل القضاء أو مهامه المكلف بها، وهذا المهام ليست سياسية او توجيهية كما يعتقد البعض، فهى تمثل حماية لنظام الأفعال الإنسانية التلقائية فحسب. وتفرض عليه هذه الحماية أن يكون المحدد لاستمرارية هذا النظام أو عدم استمراريته وفقاً لما يحكم به أو ما يصدره من أحكام.

وهذه الجوانب أو المحاور الثلاثة هى المكون الحقيقى لطبيعة العلاقة بين الحرية والقانون، أو الحرية فى ظل القانون.

أولا: الحرية إنعدام القسر
- المفهرم القانونى -

١ - مفهوم القسر ودرجاته

تعرف الحرية بأنها إنعدام القسر Coercion، وينسب هذا التعريف عادة إلى القانون، أى المعنى القانونى للحرية، وكما توجد صعوبة فى صياغة مفهوم محدد للحرية فإننا نواجه الصعوبة نفسها فى تعريف القسر فكلاهما له مفاهيم معان عديدة، فاذا كان بوسعنا القول من الوجهة القانونية إننا مقسرون من قبل ظروف ترغمنا على فعل هذا أو ذاك، فإننا نفترض مسبقا عاملا إنسانيا يفرض علينا القسر[١] ويفضى هذا المعنى إلى التمييز الواضح والصريح بين ما يفعله الآخرون تجاهنا، وبين ما عليه ظروفنا الطبيعية. إنه خلط بين ما هو طبيعى (ظرف ما) وبين ما هو إنسانى (إرادة مستبدة للآخر) فعندما تتحرك يدى مسترشدة بقوة طبيعية لترسم توقيعى، أو حركة اصبعى على زناد بندقية، فأنا فى هذه الحالة لست بفاعل. إنما هى حركة طبيعية وراءها قوى طبيعية، وهكذا يكون العنف القسوة أو العنف Violence الذى يجعل جسم إنسان معين لعبة فى يد آخر، وكل ذلك يعد أمرا سيئا كما القسر سيئ، وينبغى منعه أو ايقافه بصورة مسبقة. لكن القسر يعنى: أن أختار بينما عقلى لعبة فى يد آخر، لأن الخيارات محددة من قبل آخر، ويصبح اختيارى عندئذ أقل ألما من أختيار آخر[٢]

وهنا يصبح اختيار الشر أو الألم أو الضرر الأقل نوعا من القسر حتي ولو تم تحت شعار حرية الاختيار بين بدائل، ويعني القسر المعاملة التعسفية سواء بشروط مفروضة من قبل آخر أو بدائل للأختيار، ونقول عنه دائما أنه تدخل غير عادل [٣] إختيار الإنسان للشر الأقل لا يعني بأى حال الأختيار الحر، إذ أنه في نهاية الأمر يظل واقعا تحت سيطرة القسر، ولا يشمل القسر كل الحالات التى قد يمارس فيها شخص معين أفعال قد تضر بآخر، ويؤدى به إلى تغيير مقاصده، فعلى سبيل المثال: اعتراض شخص لآخر فى الطريق العام أو الشارع فيجعله يتنحى جانبا، وآخر قد يستعير كتابا من مكتبة عامة يود البعض استعارته، حتي ذلك الشخص الذى قد يتحاشى البعض ثرثرته غير المقبولة، هؤلاء جميعا لا يمكن وصفهم بأنهم يمارسون القسر، انه يتضمن على حد سواء كلا من التهديد بالضرر اللاحق بفرد معين، وأيضا فيما يتعلق بفرض سلوك معين على آخر[٤].

ويحول القسر الحقيقى دون استخدام الفرد لقواه العقلية أو المعرفية الخاصة بصورة كاملة، وهكذا لا يقدر الفرد على المساهمة الفعالة فى صنع مجتمعه، فالإنسان المقسور يظل على الدوام مخططا لأفعاله، ومؤديا لها وفقا لما تمليه عليه إرادة إنسان آخر، ويمكن القول بأن القسر يحدث بصورة مؤكدة وحقيقية على سبيل المثال: فى حالة قيام جماعات أو فرق من المنتصرين (الغزاة) بإخضاع بعض الناس لهم تحت تهديد السلاح، وكذلك عندما تقوم جماعة منظمة من قاطعى الطريق بفرض (أتاوة) على بعض الناس من أجل حمايتهم أو ابتزازهم ويحدث ذلك اليوم بواسطة جماعات المافيا أو جماعات الجريمة المنظمة وأيضا عندما يبتز شخص ما بطريقة أو بأخري ضحيته تحت التهديد بإفشاء سر خطير عنها، ويمارس هذا أحيانا تجاه بعض المسئولين وأيضا فى لعبة الانتخابات بالتأثير على الرأى العام. ويكون هذا الأمر أكثر خطورة عندما يتعلق الأمر بشخصية عامة ذات نفوذ سياسى أو اجتماعى كما يندرج تحت هذا المسمى - القسر - تهديد الدولة بالعقاب واستعمال القوة فى فرض إطاعة أوامرها، ويوجد العديد من درجات القسر فى حالة السيطرة التامة من السيد على العبد، أو الحاكم الطاغية على رعاياه حيث تقتضى سلطة العقاب المطلقة الطاعة والخضوع التام لإرادة الحاكم أو السيد[٥] ومن هنا كان المبدأ الأساسى للمجتمع الحر أن تقوم سلطات القسر المخولة للحكومة على تنفيذ القواعد العامة للسلوك الفردى فحسب، وألا

يكون بوسعها استخدام هذه السلطات لتحقيق مآرب خاصة، وهذا الأمر ضرورى لعمل المجتمع، وهذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن الغرض من وضع دستور Constitu-tion هو منع المشرع من ممارسة القسر بوضع قيود استبدادية على حرية الإنسان فالإمكانات الجديدة التى صنعت التطورات التقنية قد تصنع فى المستقبل حريات أخرى أعظم أهمية من تلك التى تحميها الحقوق الأساسية التقليدية للإنسان(٦).

وتبقى قوة القسر مرهونة على الدوام إلى حد كبير بقوة الشخص الداخلية، فقد يثنى التهديد بالأغتيال فرد ما عن أهدافه بصورة أكبر من وجود عقبات تحول دون ذلك، وقد يحدث العكس، وتتيح طبيعة العلاقات المغلقة بين الناس سواء أكانت ضرورة اقتصادية تقتضى ارتباط إنسان بآخر، أم ظروف طبيعية أخرى الفرصة لممارسة القسر الذى يشعر معه الفرد بقيد على حريته، وبالنسبة للعلاقات الحميمة التى يرتبط بها الإنسان سواء طواعية أم كرها ليس للمجتمع إلا القليل فى حمايته من ممارستها القسرية، على سبيل المثال: زوج نكدى المزاج، أو زوجة مزعجة على الدوام، أو مصابة بالهيستريا التى تجعل من حياة أولادها جحيما لا يطاق، وهذه النمادج ليس للمجتمع قدرة على منع ما تسببه للإنسان من ضرر مادى أو معنوى ويمثل هذا الضرر صورة من صور القسر، إن محاولة تنظيم تلك الارتباطات الحميمة (الأم، الزوج، الزوجة) تتضمن بصورة صريحة فرض قيود على الأختيار والسلوك، ويفضى هذا إلى قسر أعظم وأشد، فهذا القسر الناشئ عن الأرتباط الطوعى لا يمكن أن تختص الحكومة بمعالجته(٧).

٢- مبررات القسر

تورد حجج كثيرة بصدد تبرير القسر الذى تمارسه الدولة أو الفرد حتى يمكن وضع أشكال الظلم والاضطهاد تحت مسمى القسر، وفى مقابل ذلك فإن التخلص منها هو منع ناجح للقسر، ويظل تعريف القسر بصورة دقيقة أمرا محيرا، إذ إن كثيرا من المعانى والمسميات قد تستخدم هذا اللفظ (القسر). فتحت هذه التسمية يتم ممارسة لون من ألوان التلاعب وبصورة مضللة وخادعة كما هو الحال تحت اسم الحرية، فليس لدينا كلمة واحدة تعطى معنى القسر Coericon، وكل ما لدينا من قول هو

تساوى ممارسة القسر مع ممارسة الخداع والتحايل[٨] ووفقا لذلك فان القسر يبدو مرادفا للخداع ويعنى التأكيد على تساوى كليهما من حيث الضرر تعقدا أكبر فهذا الترادف قد يفضى إلى اعتبار ممارسة الكذب، والأنانية.. الخ، وكلها أمور قد تؤدى إلى الخداع أو التضليل تتساوى مع الضرر اللاحق من جراء ممارسة القسر، ويصبح الزعم بأن الحرية هى انعدام القسر مساويا للقول بأنها انعدام الكذب، والخداع والأنانية.. الخ، ويكشف هذا الخلط عن تراخى أو عدم قدرة (هايك) على استخدام التحليل الشامل للمصطلحات. فهو على امتداد أفكاره السياسية، تظل هذه المسألة أو المشكلة هى بيت الداء عنده.

وتتطلب الحرية الحد الأدنى من القسر Coericon، القسوة أو العنف Violence ليختفى الخداع والتضليل بصورة مانعة، ويظل استعمال الحكومة للقسر فى نطاق غرض معين، معتمدة على قوانين أو قواعد معروفة لتأمين أفضل الظروف لفعالية الفرد لتضفى على فعالياته طابعا عقلانيا متماسكا[٩] ومن ثم يستلزم القانون أن يكون وسيلة لتوجيه أو الارشاد لا القسر، عن طريق فرض قيود على الفعاليات الإنسانية، ويعنى هذا أن تكون فكرة الحرية تجسيدا للقانون، لكن هذا الأمر يحمل تناقضا ظاهريا فى محتواه، فالحقيقة التى يجب أن يحياها الإنسان أنه لا يحيحا بمفرده فى حالة الطبيعة المتحررة، لكن الإنسان ككائن اجتماعى يحيا حياة معقدة عبر علاقاته المتداخلة مع غيره من أعضاء المجتمع، إن التحول من الجماعة الصغيرة إلى المجتمع المستقر وأخيرا إلى المجتمع المنفتح Open Society فى السعى إلى تحقيق أهداف عامة.. لكن الاستعمال العام للغرائز الطبيعية أصبح أمرا خادعا للغاية فإحدى الوظائف الرئيسية لقواعد السلوك المتعلمة أخيراً كانت قمع الغرائز الفطرية أو الطبيعية بأسلوب يجعل صنع المجتمع العظيم ممكنا [١٠] ووفقا لوجهة النظر هذه فإن قمع الغرائز الإنسانية عن طريق القواعد العامة للسلوك الفردى يعد مبررا لممارسة القسر، مع الوعى بأن هذه الممارسة تتم فى نطاق تنفيذ هذه القواعد فحسب، وليس بأصدار أوامر محددة للأفراد للقيام بأفعال معينة.

وتظل مشكلة الحد من القسر أمرا مختلفا عن تلك المشكلة المتعلقة بمهام الحكومة أو ممارستها القسر على الأفراد، بمعنى أن واجبها ينحصر فى مسألة القسر فحسب، لأن الفعاليات الحرة للأفراد هى مورد مالى أساسى لها، وهى تستخدم وسائلها القسرية

للحفاظ على هذا المورد، إن الأعتراف بحق الدولة فى ممارسة القسر يمثل من ناحية أخرى تحديد هذا القسر وحصره فى مجال واحد هو العائد المالى الذى يمكن حصده من الأفراد فى صورة ضرائب يدفعها الأفراد للدولة، وعن طريقها يمكن للدولة تقديم خدمات عامة، إن تحصيل هذه الضرائب يخول لها وحدها حق التهديد باستعمال القسر أو ممارسته بالفعل، لكن مهمة الدولة فى العصر الوسيط كانت تأتى غالبا من فعاليات الأفراد الحرة بالإضافة إلى الدخل الناتج من ممتلكاتها، ولذا كانت خدماتها جاهزة بدون اللجوء إلى القسر[11] وقد تغيرت هذه الصورة فى ظل ظروف عملية أملاها الواقع الاقتصادى والاجتماعى. فلا يمكن أن يسهم الناس المقسرون فى تحقيق غايات لا تعود بالنفع عليهم، وإنما يمكن تبريرها فقط من الناحية الأخلاقية، هذا ما تؤكده وجهة النظر البراجماتية التى تقوم على النتيجة العملية لا الأخلاقية، فتكمن قيمة الفعل فى تحصيل عائده، ومن هذا المنطلق فإن المجتمع الحديث لا يقبل قسرا إلا من باب فرض الضريبة Taxation وما عدا ذلك يستلزم الإنكار والرفض التام مهما كانت المبررات التى تسوقهما الحكومة، ويمكن تطبيق هذا المعيار لا على قاعدة قانونية بمفردها بل على النظام القانونى برمته، وعلى سبيل المثال تتطلب حماية الملكية بوصفها ضمانا ضد القسر احتياطات خاصة أو معينة وهى لا تؤدى إلى التقليل أو الحد من القسر بصورة فردية فحسب بل إنها تفضى إلى تأكيد أن الملكية الخاصة ليست معوقا بصورة ضرورية. وأن مفهوم التدخل أو عدم التدخل من قبل الحكومة يقوم كله على افتراض كون المجال الخاص للفرد محددا بقواعد عامة تطبقها الدولة، وتبقى القضية الحقيقة أو واجب الدولة هو تحديد طبيعة الأعمال التى تدعو إلى ممارسة القسر، وما هو خارج هذا النطاق[12] وعند الحديث عن المجال الحر الخاص للفرد فإنه من الممكن تذكر تحديد (جون ستيوارت مل) لهذا المجال، وتأكيده على ضرورة تحصينه ضد القسر، بالتمييز بين الفعاليات الخاصة بالفرد، وتلك التى تخص الآخرين، وهذه المجالات هى: المجال الباطنى للشعور، ومجال حرية الأذواق والمقاصد أى: صياغة حياتنا وفقا للصورة التى تلائمنا، ومجال حرية الأفراد فى الاجتماع مع بعضهم البعض من أجل غرض معين[13] لكن تظل الفائدة المرجوة من هذا التمييز محصورة فحسب فى تحديد المجال الخاص، والذى يجب حفظه للفرد، ولاتتعدى ذلك إلى حماية الأفراد من سيطرة الآخرين وهيمنتهم عليهم، ويثار بهذا

الصدد قضية مهمة تتعلق بالتداخل بين التوقعات المعقولة للفرد، وبين منع أفعال الآخرين، فحدوث السعادة أو الألم من خلال أفعال الآخرين لا يعد مبررا مشروعا لممارسة القسر[١٤]، إن توقع خير أو شر من موقف أو فعل معين لفرد ما يبيح استخدام القسر لتأكيد هذا الخير أو منع هذا الشر، وبذلك ينتفى القول بأن أخلاقية الفعل فى نطاق المجال الخاص للفرد هى موضوع سابق يستدعى بسط الحكومة لسيطرتها واستعمالها القسر، فإحدى السمات أو الملامح الهامة التى تميز المجتمع الحر عن غير الحر تكمن فى طبائع السلوك التى لا تؤثر بصورة مباشرة (التدخل) فى المجال الخاص بالآخرين، وتتميز القواعد السائدة فى الواقع بالطواعية، إذ إنها ليست نتاجا للقسر، وهذا ما تؤكده الخبرة الحديثة بالنظم الشمولية، فمعظم الضرر والبؤس الذى يلحق بالفرد يعود إلى اجباره أو ممارسة القسر ضده من أجل استئصال الشر الأخلاقى أكثر من كونه يقوم بفعل الشر.

٣- ممارسة السلطة للقسر

تعرض مفهوم السلطة فى الغالب للمناقشة والجدل بصورة تفوق مناقشة القسر، وربما يعود ذلك إلى أن السلطة هى المسئولة عن ممارسة القسر، وقد اعتبر العديد من المفكرين والفلاسفة العظام السلطة السياسية قديمة قدم الفكر الإنسانى، وتعنى السلطة القدرة على اكراه بعض الناس بالأمتثال لإرادة آخر عن طريق التهديد بإلحاق الأذى أو الضرر، ولا يعنى ذلك أن السلطة تمثل على الدوام شرا مستبدا.

فلا يوجد شر فى سيطرة السلطة عن طريق توجيهها لبعض المشاريع العظيمة التى يجمع الناس عليها من أجل منافعهم الخاصة، فهى جزء من قوة المجتمع المتحضر[١٥].

وبالرغم من أن السلطة قوة دافعة للحضارة إلا أن اتساع قدراتها وسيطرتها قد يؤدى فى النهاية إلى فسادها، ومن هنا وجب تحديدها فى نطاق تطويع إرادة الآخرين، وإخضاعهم من أجل الصالح العام، وبالنسبة للعلاقات الإنسانية فإن السلطة والقسر كلاهما متلازمان إلى حد بعيد.

غير أن القسر ليس ضروريا أو نتيجة عامة لسلطة بوصفه مسلمة، فليست سلطات هنرى فورده(*)، ولا هيئة الطاقة الذرية، ولا السلطات العامة «لجيش الخلاص»(**) Salvation Army ولا تلك المخولة لرئيس الولايات المتحدة حتى عهد قريب هى سلطات تمارس قسرا على أناس بعينهم من أجل خدمة إرادتها(١٦) لكن بالرغم من أن هؤلاء لا يمارسون قسرا مباشرا على الناس من خلال سلطاتهم إلا أنهم بصورة غير مباشرة يفرضون فى أحيان كثيرة إرادتهم التى تخدم مصالحهم بشكل غير مباشر، ولذا يمكن القول بأن ذكر هذه النماذج ليس دليلا واضحا على عدم ممارسة السلطة للقسر، ووفقا لذلك يمكن طرح سلطة الدولة القوية كسبيل لاحتواء هذه السلطات فى يد سلطة واحدة أكبر وأعظم، إن استخدام الشدة أو العنف من أشكال القسر الذى قد تمارسه سلطة معينة، لكنه ليس بديلا لمصطلح القسر وكذلك الظلم أو الاضطهاد الذى يمكن اعتباره النقيض الحقيقى للحرية شأنه فى ذلك شأن القسر لكنه إشارة إلى حالة افعال القسر المستمرة فحسب، وتتشابه هذه الحالات مع حالة القسر، لكنها ليست قسرا بل إنها ممارسات لسلطة مستبدة، وقد جاء طرح التصور الليبرالى لفكرة القانون مقترنا بالحرية، أى الحرية فى ظل القانون أو انعدام القسر الاستبدادى، مع الوعى بأن كليهما له معنى مختلف بداخل التراث الليبرالى فيقرر (جون لوك) أن الحرية توجد فى ظل القانون فحسب، بينما يكون الأمر مختلفا بالنسبة لعدد من ليبرالى القارة الأوروبية، خاصة بنتام، فى تصوره :«أن كل قانون شر لأنه انتهاك للحرية»(١٧).

ومن الحقيقى إنه فى بعض الأحيان قد يستخدم القانون فى تدمير الحرية - فرض قيود على الفرد - لكن من المؤكد أن المراد من التشريع لا يعنى دائما أن يكون القانون بهذا المعنى، فقد اعتبر الليبراليون من أمثال جون لوك، وديفيد هيوم، آدم سميث، إمانويل كانط، وأيضا أنصار حزب الأحرار الإنجليزى Whigs أن القانون هو الضمان بالنسبة للحرية الفردية.

وكان مقصد هؤلاء بلا ريب - كما يرى هايك - إن القانون يعنى وجود قواعد عامة للسلوك الفردى ويعد تنفيذ هذه القواعد العامة حقا مكتسبا للحكومة لا ينازعها فيه أحد

(*) رجل أعمال أمريكى، صاحب شركة فورد للسيارات.

(**) منظمة شبه عسكرية لنشر الدين، ومساعدة الفقراء، نشأت فى انجلترا على يد وليم بوث عام ١٨٦٥.

كما إنه سمة مميزة لوظيفتها، وهذا ما أكده أيضا القانون الإنجليزى العام، فحماية التشريع الصادر من السلطة التشريعية ليس مسئولية الحكومة فحسب، بل تكمن هذه المسئولية فى وجوب قواعد عامة للسلوك الفردى، والتى يمكن تنفيذها فى الجميع سواسية، وعلى عدد مجهول من الحالات فى المستقبل، وتهتم هذه القواعد بحماية الملكية الخاصة للأفراد، ولهذا فان طبيعة التحريم عندها بصفة أساسية أكبر من إصدارها الأوامر بفعل أشياء محددة(١٨) وهكذا تتحدد مسئولية الحكومة أو الدولة فى تنفيذ القواعد العامة للسلوك الفردى على قدم المساواة، باعتبار أنها المنوطة بحماية الملكية الخاصة ضد الانتهاك أو التعدى، وفى المقابل عدم حصر هذه المسئولية فى نطاق سلطة إصدار الأوامر، أو بمعنى آخر تصبح مسئولية الحكومة أو وظيفتها (سلبية) كما هو الحال بالنسبة لنوع الحرية عند (هايك) ليس للحكومة إذن دور (إيجابى) يتمثل فى إصدار الأوامر بالقيام بأفعال محددة. هذه السلبية التى تم اضفاؤها على وظيفة الحكومة كما حدث من ذى قبل مع الحرية، تجعل مجال الفرصة الإيجابية، متاحا فحسب أمام القانون أو القواعد العامة للسلوك الفردى فهذه القواعد عنده هى الجديرة بالحفاظ على النظام التلقائى للأفعال الإنسانية برمته وهذا ما سنعرفه لاحقا.

قطعا يسند هايك بعض المهام الهامشية للحكومة، منها تقديم الخدمات للمواطنين، فلم يحظر أحد - باستثناء الجناح المتطرف فى التراث الليبرالى - على الحكومة أن تقدم خدمات للمواطنين أيضا، كما إنه بوسع الحكومة استغلال الموارد المتاحة وتنظيمها، لكن بدون ممارسة القسر على مواطن معين، أو بعبارة أخرى، لايجوز استغلال الشخص وملكية المواطن بإعتبارهما، وسيلتان لتحقق أغراض الحكومة الخاصة(١٩) ويمثل الفارق الشائع بين ماهو (ايجابى) و (سلبى) أمرا غاية فى الخطورة. فهذا الفارق فى حقيقته فارق (لغوى) فى الكلمة لا فى القيمة، إن القيم الأعظم والأساسية فى الحياة الإنسانية هى قيم سلبية: السلام والحرية والعدالة، وهذا ما يجهله الكثيرون فيعتبرون كلمتى (ايجابى) و (سلبى) يمعنى (الخير و (الشر) ويفهمون أن القيمة الحقيقية هى نقيض القيمة السلبية، إن عدم وجود قيمة ايجابية أو الشر يعمى أبصار العديد من الناس عن رؤية السمة المميزة لأعظم الفوائد التى يقدمها لنا مجتمعنا أو السلبيات الثلاث العظيمة: السلام والحرية، والعدالة، فهى فى الحقيقة

وبمفردها أسس ضرورية للحضارة التى يجب أن تقوم عليها الدولة، ويسقط (هايك) من تعداد القيم السلبية العظيمة التى تقوم عليها الدولة وظيفة الدولة ذاتها، والمتوقفة على تنفيذ القواعد العامة للسلوك الفردى، وحماية الملكية الخاصة فحسب، مع عدم الأخذ فى الاعتبار ايجابيتها ـ المشكوك فيها ـ فى تقديم الخدمات واستغلال الموارد العامة المتاحة، فهذا يجعلها فى خدمة الأفراد، بل فى بعض الأحيان أفرادا بعينهم، غير أن هذه الإضافة التى لم يذكرها تبدو متسقة مع وجهة نظره عن الحرية السلبية أو اغفاله لهذا الأمر، وطالما أن دعائم الدولة (سلبية) فان وظيفتها بالتالى تصبح سلبية وتبدو السلبية فى أشد حالاتها سخرية من خلال هذه العبارة: إن ثمة حاجة لسلطة عليا واحدة فقط، بوسعها أن تقول لا للآخرين: لكنها هى نفسها لا تملك سلطات ايجابية[٢٠].

٤- الاحتكار وسيلة للقسر

يحدث القسر فى ظروف استثنائية تتم فيها السيطرة على مصلحة أو مورد عام أساسى بالنسبة للناس من قبل آخر له سلطة القسر بصورة مؤكدة، إن حياة المجتمع تعنى بالضرورة أن ثمة اعتماد فى اشباع الحاجات على خدمات يقدمها الأفراد[٢١] ومن خلال هذه الخدمات يحدث الاحتكار Monopoly الذى يعنى سيطرة فرد معين أو مجموعة من الأفراد على مصدر أو مجموعة من المصادر تمثل خدمات ضرورية لأفراد المجتمع، وإن كانت هذه الخدمات بصورتها التبادلية تعد خدمات طواعية فى المجتمع الحر. ومن المؤكد أن لكل فرد الحق فى أن يحدد ما يريد من عائد يعود عليه ـ مجتمع السوق القا ئم على المنافسة ـ من هذه الخدمات التى يقوم بها، فالفوائد التى يتيحها بعض الأفراد لأقرانهم يمكن قبولها فحسب متى التزم أقرانهم بشروطهم، وفى هذا السياق يطرح (هايك) تصوره الماثل فى القول بأن فرص العمل الحقيقية التى اتيحت للعمال جاءت نتاجا للمجتمع الرأسمإلى الذى تحاول الشيوعية تقويض دعائمه، وتبدو هذه المقولة صحيحة متى كان الحديث عن فرص العمل فحسب. لكن عندما يكون الحديث عن الاحتكار فإن هذه الفرص سرعان ما تتبخر إزاء ممارسات الاحتكار وما ينجم عنها من مفاسد واضرار لا تحيق بالعامل وحده فقط، وإنما يعانى

منها المستهلك ايضا، وبالنسبة لمسألة العائد المتروك لكل فرد تحديده مقابل خدماته، وتسليمنا به متى اقتنعنا بشروطه فإنها تبدو حقيقة اجتماعية عن العلاقات الاقتصادية ، ويمكن القول من الناحية القانونية إنه ليس من القسر فى شئ عندما يرفض المنتج أو البائع إمداد فرد ما بما يريده دون أن يدفع له الثمن الذى يحدده، فهذا أمر مؤكد فى السوق الحر القائم على المنافسة، ويمكن التدليل على ذلك بمثال: إذا أراد شخص ما اقتناء قطعة فنية ثمينة من مزاد لكن آخر اقتناها بعد أن دفع أعلى سعر لها، فان هذا لا يعد قسرا من قبل الآخر. فطالما أن منفعة فرد معين لا تشكل خطرا على وجودى وقيمى، فان تثمينه لهذه المنفعة أو الخدمة لا يمكن تسميته قسرا[٢٢] وعند استثناء هذه الحالات التى تبدو احتكارا من دائرة القسر أو الاحتكار القائم على القسر فيما يمارسه المحتكر Monopolist ولتوضيح ذلك يمكن تقديم مثال مناسب لهذا الاحتكار القسرى، إذا ادعى شخص معين أنه يمتلك كل النخيل فى واحة معينة، ولنقل أن هناك من يقيم فى هذه الواحة بغرض حصوله على ثمر النخيل مجانا، مع افتراض أنه ليس ثمة ما يؤكل فى هذه الواحة غير ثمار هذا النخيل وليس أمام قاطن هذه الواحة من اختيار غيره سبيل، ومن ثم تتوقف حياته على هذا الأمر، فاذا عرض الشخص الزاعم ملكيته لهذا النخيل سعرا أو مقابلا لا يقدر عليه من يقطن هذه الواحة، فإن هذا الأمر يعد القسر بعينه، وقياسا على الحالة السابقة يمكن تصور حالات أخرى مشابهة كسيطرة محتكر على سلعة أساسية يعتمد عليها الناس بصورة تامة، مع ادراك انه اذا لم يكن المحتكر فى وضع يحتم عليه الأحتفاظ لنفسه بعرض هذه السلع فإنه عند ذلك يمارس القسر، ويمكن تجنب حدوث هذا الأمر بإلزام المحتكر بتحديد ثمن سلعته للجميع، ويحظر عليه أى تمييز فى المعاملة[٢٣] لكن هذا لايعد حسما للأمر، فتثمينه لسلعة يظل مطلقا فى يده وهذه النقطة تم إغفالها من جانب هايك، وربما يرجع ذلك الإغفال بقصد منه وفقا لايمانه الشديد بحرية السوق، وكان أول عمل حاسم ضد الحرية المفرطة للأفراد فى التعاقد هو ذلك التشريع الذى صدر ضد الأحتكارات والقيود على ممارسة التجارة فى الولايات المتحدة فى مطلع القرن الحالى، لكن دور القضاء بأكملها كانت بطيئة فى تعديل مشايعتها للنظام القديم، ووفقا لذلك وقفت المحكمة الأمريكية العليا Supreme Court بعدائية ضد تشريعات الرعاية الاجتماعية Social Welfare [٢٤].

ومن منطلق الإيمان الليبرالى ـ المحافظ ـ بحرية العمل، وأيضا من جهة التنديد بالطبقة العمالية، والتى تشكل محور النظرية الماركسية حرص (هايك) على القول بأن هذه الطبقة تمارس القسر، فاستخدامها للأضراب يعد ضربا من ضروب القسر الممارس ضد أصحاب الأعمال لإرغامهم على تلبية مطالبها وهذا ما يحدث فى حالة الأحتكار التام للعمل فى الدول الاشتراكية أو الشيوعية حيث يصبح مالكا لسلطات القسر غير المحدودة، فالبلد الذى يكون منه العامل وحده هو الدولة، فإن نقيض ذلك الموت جوعا ببطء ـ فالمبدأ القديم: من لا يعمل لن يجد قوته، استبدل به مبدأ جديد هو: من لايطع لن يجد قوته [٢٥].

لكن هذه المقولة تصبح محل الاعتبار والنظر متى كان هناك ضمان لعدم استغلال العمال بصورة سيئة فى عمل متواصل قاس فى مقابل أجر ضئيل لا يقبلونه، وهنا قد يكون القسر الذى يمارسه العمال هو رد الفعل الطبيعى أو التلقائى ضد قسر أصحاب الأعمال وينصرف هذا بالطبع إلى المجتمع الرأسمالى وحده، إذ إن طبقة أصحاب الأعمال ليست قائمة فى الدول الاشتراكية، حيث الدولة هى المسيطرة على كل أدوات الإنتاج ـ هذا بالطبع قبل سقوط الأنظمة الأشتراكية أو الشمولية فى أوربا الشرقية ـ وباستثناء الحالات التى يكون فيها الأحتكار سائدا من خلال السيطرة على منفعة أو فائدة أساسية للفرد فإن السلطة المجردة للأحتكار مفيدة، كيف؟

تعد السلطة المجردة للأحتكار مفيدة، ولن تمارس قسرا من جانبها لأن استعمال هذه السلطة من قبل آخر قد يغير فى الحقيقة من مجال الطبيعة الاجتماعية Social Land Scope بأن يجعل من الضرورى بالنسبة للفرد إعادة النظر فى كل أحكامه أو قراراته[٢٦] ويعنى ذلك أن الأحتكار يدفع الفرد إلى تغير مخططاته الحياتية برمتها، وأن ينتابه القلق تجاه أشياء أعتبرها من المسلمات، فيرى أن البدائل المطروحة أمـ
غير مؤكدة وغير حقيقية، ومن هنا تتغير مخططاته، وتتغير خصائصها
وتنبعث الرغبة المؤكدة فى تقوية الذات أزاء صورة الأحتكار الماثلة
ولو كان هناك تهديد بطرده من العمل أو بطالته، حتى لو شمل
ليجبره على قبول وظيفة يمقتها بأجر زهيد جدا، حتى لو كا
أثناء عمله، فهو فى نهاية الأمر ليس مقسورا من قبل أ
يفرض عليه شيئا معينا يجعله يخدم غايات آخر فا

ظل خدماته لغايات أشبه ما تكون بكارثة طبيعية، حريق أو فيضان يحطم منزله، أو حادثة تلحق ضررا بصحته وهكذا يطرح هايك جانبا ايجابيا للأحتكار إذ يجعل الفرد يعيد حساباته مرة أخرى، وتتبدى عنده الرغبة الملحة في اكتشاف حريته الحقيقية في ضوء معطيات الأحتكار وممارساته.

٥- الملكية الخاصة وانعدام القسر

تعد الملكية مع الحرية والقانون بمثابة ثالوث متلازم سواء أكانت هذه الملكية خاصة أم ملكيات متعددة، فهذه الملكية شرط جوهرى لتجنب حدوث القسر، ويأتى القسر نتاجا لاحتياج فرد إلى آخر يقوم بدوره بممارسة القسر لقاء هذا الاحتياج. ومن النادر أن نكون قادرين على وضع خطة متماسكة ومتسقة لأفعالنا، ما لم نتأكد من سيطرتنا الشاملة على بعض الأمور المادية، حيث اننا لا نسيطر عليها كلية، ولذا فمن الضرورى أن نعرف ما يجب فعله إذا كنا متعاونين مع آخرين بصدد فعل معين، وفهم معنى الملكية هو الخطوة الأولى الواضحة والصريحة فى تحديد المجال الخاص الذى يحمينا من القسر[٢٧].

وتضع هذه العبارة الملكية كعنصر أولى ليس ضد القسر فحسب، بل ايضا للحرية، ولكى يمارس الأفراد حريتهم ويقوَن أنفسهم شر القسر فى الوقت نفسه عليهم إذن أن يملكوا. فهذه الملكية هى السياج الذى لا يمكن أن تتخطاه الحرية أو ينتهك القسر حرمته، ويضاف إلى كل ماسبق كون الملكية قيمة أساسية من قيم الحضارة، بل إنهما غير منفصلتين تاريخيا، فتاريخهما مشترك. ويعنى نمو الملكية تطور الحضارة، ومع أن الملكية هى نتاج العادات أولا، ولم يظهر فقه القانون والتشريع إلا خلال الألف عام الأولى فليس هناك ما يدعو لافتراض أن الأشكال المعينة التى اتخذتها الملكية فى العالم المعاصر نهائية[٢٨] ويعنى هذا أنه لولا الملكية لما قامت الحضارة. غير أن العبارة متعسفة فى مجملها. والا لصار تاريخ الحضارة هو تاريخ من يملكون باعتبارهم بناتها، إن بنية الحضارة الثقافية مثلا والتى أرسي دعائمها عدد لا حصر له من المفكرين والفلاسفة عبر الأجيال والعصور، لم تكن نتاجات لما فى حيازة هؤلاء من ممتلكات، بل هى خلاصة معارفهم وأفكارهم، حقا قد سطر بعض هؤلاء

المفكرين نظريات ملائمة لطبقة أصحاب الأملاك أو الطبقة الوسطى التى بدأت فى التألق والسيادة مع مطلع القرن الثامن عشر، ومن هؤلاء (لوك) الذى رأى فى الملكية حق طبيعى وأنها سابقة على المجتمع المدنى، ويدل هذا على الأصول والقواعد البرجوازية فى فكره. فالطبقة العاملة لا يمكن أن تكون عاقلة على نحو كامل أو تشارك مشاركة كاملة فى الحياة السياسية، وأن واجب للحكومة هو الحفاظ على هذه الملكية الخاصة، وحيث أن استمتاع الإنسان بملكيته الخاصة فى حالة الطبيعة أو الفطرة يعد أمرا مأمون الجانب أو مضمون إلى حد كبير(٢٩) ومن هنا تظهر سمات التقارب بين لوك وهايك، فالأول اعتبر الملكية سابقة على الحضارة بوصفها حالة طبيعية أو حق طبيعى والثانى جعلها متزامنة مع نشوء الحضارة وازدهارها. فتألق الحضارة هو انعكاس لاتساعها وتعددها ـ الملكيات المتعددة ـ والعكس صحيح، ويطرح فى المقابل علم الانثربولوجيا الحديث حقيقة مؤداها: أن الملكية الخاصة تبدو واضحة وصريحة للغاية على المستويات البدائية، وتبدو أصول الملكية بوصفها مبدأ قانونيا هى المحددة للعلاقات الطبيعية بين الإنسان ومحيطة البيئى، الطبيعى والمصطنع، وهى سابقة إلى حد كبير على تعلم أى فعل منظم بالمعنى الثقافى(٣٠).

ولايؤكد الخلط بين تاريخ الملكية من ناحية وصنع الحضارة من ناحية أخرى بالدليل القاطع على أن تاريخهما واحد، فالاستدلال بما يطرحه علم الأنثروبولوجيا قد يقيم الحجة على مدى العمق التاريخى للملكية ـ المستوى البدائى ـ لكنه لا يؤكد على وحدة التاريخ بين الملكية والحضارة، فالكسب الحقيقى من حماية الفرد فى المجتمع الحديث ضد القسر ليس ملكيته بل امتلاك الوسائل المادية التى تمكنه من تحقيق مخططه، الذى يجب ألا يكون خاضعا لسيطرة فرد آخر على الأطلاق(٣١) وهكذا لم تعد الملكية هى الحيازة بمعناها الحرفى اللهم سوى حيازة المتعلقات الشخصية فى المجتمع الحديث. وينسب هذا الإنجاز إلى التطور الذى لحق بهذا المجتمع.

إن ما يهم ليست الملكية الخاصة فى حد ذاتها بل تعدد الملكيات. فهذا من شأنه أن يتيح فرصة أفضل لتطور الحضارة، فتفرق الملكيات بين الأفراد لا يسمح لفرد معين أن يفرض من خلال ملكيته إرادته على باقى الأفراد. وبالتالى يخلق أحتكار حيث يعتمد الفرد على الآخرين لامداده بما يلزمه من احتياجات، فملكية الآخرين بوسعها المساهمة فى تحقيق أهدافنا وهى أمر لازم لإمكانية تنفيذ التعاقدات الإنسانية(٣٢)

ومن المؤكد أن نظام القوانين الذى جاء نتاجا كاملا للتعاقدات أو المواثيق الإنسانية يعد جزءا مهما للحفاظ على مجالنا الفردى الخاص والحر، لأنه أساس مخططاتنا الحياتية، وباعتباره شرطا لازماً لطبيعة التعاون بين الناس على أساس القبول الطوعى أو الأرادى غير أنه يوجد العديد من الأفراد الذين تقوم حياتهم على خدمة حاجات فرد معين، ومن هذا الجانب ينبغى توخى الحرص بالنسبة للأمور السياسية، فقد يقوم فرد معين عن طريق توجيه بعض الأفراد الذين يخدمونه بالأستئثار بالسلطة.

والغرض الرئيسى من تعدد الملكيات أو تفرقها بين الناس هو إتاحة الفرصة أمام المنافسة بصورتها الحقة، فهذا التعدد من شأنه أن يحرم الملاك من امتلاك كل سلطات القسر، وأن يحد من سوء الفهم العام للقاعدة المشهورة: افعل كما لو كنت تعامل الإنسانية فى شخصك، وفى أشخاص الآخرين كغاية لا كوسيلة(٣٣) وتبدو فكرة العمل وفقا لتجسد الآخرين فى ذاتى غير معقولة، إذ إن كل منا يشعر بذاتيته المستقلة عن إرادة الآخر الذى يستخدمه من أجل مصالحه الخاصة، وفى المقابل فإنه يستفيد من خدمات غيره، لكن هذه التبادلية أو علاقة الأستفادة المتبادلة لا تتم بصورة صحيحة، وهذا ما تؤكده التعاملات الاقتصادية اليومية، إننا مجرد أدوات أو وسائل شخصية لمواطنينا الذين يساعدوننا من أجل أغراضهم الخاصة (٣٤).

إن مبدأ الأستفادة المتبادلة بين الأفراد أو الملكيات التى تسمح بالمنافسة لا يؤكد على توافر الحرية بمعناها الدقيق أو الصحيح، فقد يحدث ان يتحكم فرد معين فى استفادات الآخرين منه فى مقابل استفادته الضئيلة منهم أو قد لا يحتاج منهم بالضرورة ما يقدمونه من خدمات. فصورة الأستفادة المتبادلة قد تعطى سمة إنسانية لكنها غير واضحة المعالم فى ظل الأحتكارات الضخمة التى تسيطر على ما يسمى بالسوق الحر القائم على المنافسة، وتستلزم قوانين الملكية والتعاقد بين الأفراد تحدى المجال الفردى الخاص، متى كانت الموارد أو الخدمات الضرورية، والتى يحتاجها فرد ما من أجل تحقيق غاياته تجعله يقع فريسة لسيطرة بعض الأفراد على هده الموارد أو الخدمات .وقد تكون المنافع مستمدة من جهود بعض الأفراد، لكن ذلك ليس صحيحا فى كل الأحوال، فبعض المنافع أو الخدمات كتعزيز الصحة العامة أو إصلاح الطرق، والتى تكون بطبيعة الحال فى متناول الجميع تستلزم المشاركة فيها من جميع الأفراد، إذ إنها جزء هام من مجال الحماية للفرد وعلينا دائما أن نحدد هذا

المجال، وأن نحافظ عليه ضد أى تدخل من قبل الدولة أو الفرد، ففى عصور الحرية الأولى كان بيت الإنسان هو قلعته الحصينة، وليس بوسع أحد الأطلاع على ما يمارس بداخله من أفعال، فقد أدرك أهل أثينا فى القرن الخامس قبل الميلاد تماما قداسة أو حرمة المنزل الخاص، حتى فى ظل حكم الطغاة تحقق هذا الأمر، فقد استطاع الإنسان أن يؤمن حياته بالبقاء فى المنزل(٣٥).

وتتفق وجهة النظر هذه مع وجهات نظر الآباء المؤسسين للجمهورية الأميركية، فهم قد أكدوا على تماثل الحرية والملكية بل إنهما مرتبطان بصورة وثيقة. فالملكية عندهم أحد شطرى الحقوق الطبيعية للإنسان، الحقوق الشخصية للفرد وحقوق الملكية فكلاهما مقدس. ويظل هدف القانون دائماً هو حماية حقوق الملكية، وبالتالى فإن وجودها يعنى انعدام القسر كما الحرية تماماً، ففى اللحظة التى يقر فيها المجتمع فكرة أن الملكية ليست مقدسة مثل القوانين الآلهية تماما.. يبدأ الطغيان والفوضي(٣٦) ومن هذا المنطق جاء إهتمام هايك بالإسهام القانونى الأمريكى فى التشريع وصياغة الدستور فى أهم مؤلفاته دستور الحرية عام ١٩٦٠.

٦ ـ هل يمكن تجنب القسر

يرتبط التساؤل المتعلق بانعدام القسر بآخر يحمل نفس المعنى ، وهو إمكانية تحقيق الحرية على الوجه الأكمل أو الخلاص من القسر نهائيا، فعندما صرح روسو Rousseou بعبارته الشهيرة: ولدّ الإنسان حراً، لكنه مقيد بالأغلال فى كل مكان، كانت هذه العبارة رومانسية الطابع حالمة فحسب من ناحية أنها تتحدث عن تلك الحرية الملازمة للإنسان البدائى الذى يتصرف وفقا لحريته البسيطة والبدائية، لكن الإنسان فى ظل وجوده الاجتماعى يحيا حياة معقدة بناء على ارتباطاته بأقرانه داخل المجتمع. فلم يتمتع العبد فى المجتمع القديم بالحماية وفقا للقانون أو حتى العرف السائد آنذاك، بل جرى التقليد على أن تصبح حالة العبودية واقعاً ملزماً وفقا للتنظيم القانونى كما فى القانون الرومانى وكما حدث فى عصر الأقطاع، وبالنسبة للعصر الحديث فإنه من الشائع اليوم التمييز بين نمطين للمجتمع، الأنماط المنفتحة، والأنماط المنغلقة ويدع النمط الأول الفرصة للقرار الشخصى من أجل تحمل المسئولية الفردية

بينما يكون القرار فى النمط الثانى قبليا أو جماعيا فى الغالب حيث يسيطر المجتمع سيطرة تامة، ويبدو دور الفرد فيه قليلا أو عديم القيمة(٣٧).

ويمثل التناقض بين النمطين، الفارق بين المجتمع الديمقراطى الغربى والمجتمع الشمولى، غير أن هايك يرى ممارسة القسر فى المجتمع الشمولى صريحة وواضحة، بينما فى المجتمع الديمقراطى الغربى يبدو القسر مقنناً عن طريق إجازة المشرع لقوانين تستخدمها سلطة معينة فى ممارسة القسر، وقد جاء هذا نتيجة لظهور الحكومة الديمقراطية من ناحية، والوضعية القانونية أو المذهب الوضعى فى القانون من ناحية أخرى، فبزوغ النموذج الديمقراطى قد حققته رغبة نواب الشعب Representative of people فى تمكينهم من تحديد سلطة الحكومة، ليس بناءً على قواعد السلوك العادل فحسب بل تقرير الفعاليات الشائعة لحكومة(٣٨).

وقد يحترم الجميع ويقدرون استعمال الدولة للقسر كسبيل إلى تقويم الأفعال الإنسانية وجعلها صالحة وخير أمثلة على ذلك، قبول الناس لفرض الدول لضرائب والخدمة الأجبارية فى القوات المسلحة، وهذه الأمور لا يمكن تجنبها لكنها على الأقل متوقعة ومعروفة، فهى فرض لازم بصرف النظر عن كيفية استعمال الفرد لطاقاته بطريقة أو بأخرى، وهى لا تحمل فى مضمونها طبيعة القسر الشريرة، ومن الواجب دفع الضرائب وتقديم بيان حقيقى عن الدخل، وكل هذه الأمور تقوم عليها مخططات الفرد الحياتية وبوسع الفرد بعد الألتزام بها وتأديتها أن يتبع مخطط حياته باعتباره مستقلا عن إرادة غيره وأنه فى عداد هؤلاء الذين تعلموا كيف يمكن أن تكون حياتهم بداخل المجتمع. إنه لا يمكن القول بأن الإنسان حر دائماً.. فالتهديد الدائم باللجوء إلى الإعتقال بواسطة السلطة المستبدة لضمان ما تعتبره سلوكا صالحا، ويمثل هذا الأمر تدخل قسريا للحكومة ولذا فإن معظم هذا التدخل يظل موزعا بين ما لا يمكن تجنبه أو ما لايمكن توقعه، هذا القسر ضرورى حتى فى المجتمع الحر، أما الأفعال التى لا يمكن توقعها والتى تنشأ من أحداث لا يمكن التنبؤ بها، فإنها تبدو كأعمال الله، لكنها ليست خضوعا لإرادة مستبدة لفرد آخر(٣٩).

ثانياً: كفالات الحرية الفردية

(القواعد القانونية)

(١) حكم القانون

تعد تفسيرات «هايك» لطبيعة القانون تفسيرات صورية فى علم التشريع أو الفقه الدستورى Jurisprudence. ففلسفته القانونية على اتصال وثيق بجوانب أخرى من فكره، فهى متصلة بمنهجية العلوم الاجتماعية، وبنظريته عن العدالة، والغاية الأساسية من تلك التفسيرات هى وضع الظواهر القانونية فى سياق الشروط الجوهرية لتحقق المجتمع الحر بصورة صحيحة. ويمكن عرض الأسس الجوهرية للحرية بصورة نسقية فى ظل حكم القانون The Rule of law، وهذه الأسس قد تشكلت عبر خبرة الإنسان، وحاجته إلى قانون للحرية يتمتع بخصائص حقيقية ومؤكدة. «ويعنى حكم القانون عدم قيام الحكومة بممارسة القسر على الفرد، فيما عدا حالة ارغامة على إطاعة قاعدة أو قانون معروف»(٤٠).

وهذا المعنى هو الصياغة الليبرالية المحددة للحرية أوالمفهوم القانونى لها. «ويعد القانون أحد العناصر الرئيسية للديمقراطية الليبرالية، وهو يشير إلى وجود القوانين (أو القواعد الرسمية إلى حد ما، كما فى النظم الاختيارية Voluntary organizations

التى يتم تطبيقها - بطريقة لا تسمح بحرية التصرف للفرد إلا فى نطاق القانون[٤١] ويعنى حكم القانون حماية حرية الفرد، ليس بالتصريح له بفعل ما وفقاً لكونه فرد، وإنما تبعاً لقواعد عامة مجردة. فقد جاءت فكرة القانون تتويجاً للطموح الأخلاقى المعقد فى تقنين السلطة العامة»[٤٢]

ويعنى حكم القانون عند «هايك» فى المقام الأول الهيمنة أو السيادة المطلقة للقانون المنتظمة قواعده، فى مقابل نفوذ السلطة المستبدة، واقصاء الاستبداد، والامتيازات أو حتى سلطة حرية التصرف بصورة موسعة من قبل الحكومة. فالحكومة ملتزمة فى كل أفعالها بقواعد ثابتة ومعروفة سلفاً أو تلك القواعد التى يمكن التنبؤ بها أو توقعها بصورة مؤكدة. ومن المعروف كيفية استخدام سلطة معينة لقوتها أو سلطاتها القسرية فى ظروف معينة وبناءً على ذلك، يمكن لكل فرد أن يدبر أموره وفقا لهذه المعرفة. «وفى الحقيقة فإن حكم القانون بصورة أكبر من حكم «العقد» ينبغى النظر إليه كنقيض حقيقى لحكم «الوضع». إن حكم القانون بمعنى حكم القانون الشكلى أوالرسمى For-mal، وتلاشى الإمتيازات القانونية لأشخاص بعينهم تحددهم السلطة، هو الذى يحمى المساواة أمام القانون، وهو المناقض للحكم الإستبدادى»[٤٣] ولتوضيح ذلك ينبغى التفرقة بين القانون الشكلى أو الرسمى Formal، والعدالة والقواعد الأساسية Substantive rules، وهذه التفرقة تشبه الفارق بين وضع قانون، كما فى قانون الإنتخابات مثلاً، ثم اصدار أمر بانتخاب فرد معين، أو بصورة أخرى إتاحة الفرصة لعدد من المرشحين، ثم إصدار الأمر بإنجاح أحدهم. فالقانون الشكلى أو الرسمى يخبر الناس سلفاً بما يمكن أن تفعله الدولة فى مواقف معينة، ويتم تحديد ذلك بصورة عامة دون الإشارة إلى زمان أو مكان أو أفراد بعينهم. أما القواعد الأساسية، فهى تمثل توجيه الحكومة بفعل أشياء محددة، أو فرض سلطة معينة للقيام بفعل محدد لغرض معين.

ويقوم حكم القانون برمته على الشرعية، وهى فى الوقت نفسه ليست قانوناً بذاته، شأنه فى ذلك شأن القوانين التى يصنعها المشرع، إنه على العكس من ذلك، فقد يتم انتهاكه من قبل «التدابير الدستورية» أو تلك القوانين المؤثرة فى فعالياته أكثر مما تقوم به الدولة بمالها من سلطات القسر، ومع ذلك لا يمكن الحد من سلطات المشرع

بواسطة القانون ذاته، لأن بوسعه دائما إلغاء أى قانون وضعه. «فالسلطة العليا لا يمكن أن تتضمن ذاتها»(٤٤).

لا يعنى حكم القانون أن يكون حكماً بالقانون، لكنه حكم يتعلق بما ينبغى أن يكون عليه مذهب «ماوراء القانون» Meta-law ولتوضيح ذلك فإن الإختلاف بين دراسة القانون، ودراسة ماوراء القانون هو نفسه الفارق بين دراسة علم السياسة وفلسفة السياسة. فبينما تقوم دراسة علم السياسة على موضوعات هذا العلم مباشرة - دراسة النظم السياسية مثلاً - فإن فلسفة السياسة تختص بدراسة الأفكار العامة المحددة لموضوعات هذا العلم، ويمكن القول بأن فلسفة السياسة هى حديث عن السياسة، وهكذا فإن مذهب «ماوراء القانون» هو حديث عن القانون دونما الخوض فى تفاصيل موضوعاته.

وما يخشاه «هايك» من وجود النموذج الديمقراطى، وإفساده لحكم القانون يكمن فى سلطة التشريع المتاحة للمجلس النيابى. فعلى سبيل المثال: قد يستخدم المجلس النيابى أو التشريعى سلطاته المطلقة فى تحقيق مصالح جماعات معينة، ومن هنا فإنه قد يكون جزءاً أساسياً من تحالف قوى معينة تقدم مكاسب خاصة لمؤيديها. «فقد طرح التطور الحديث للحكومة الديمقراطية مايسمى بالحكومة الموازية para-government، أو المصالح المنظمة التى تلزم المشرع بالتدخل لصالحها بإصدار تشريعات معينة، ولزم عن ذلك فحسب، نتيجة ضرورية ومحتمة، هى إعطاء السلطة العليا سلطة مطلقة فى ممارسة القسر على جماعات أو أفراد معينين لخدمة غايات خاصة»(٤٥).

وهذا الأمر نراه فى أيامنا ممثلاً فى جماعات الضغط Lobby التى تمارس ضغوطاً على المجلس النيابى بغرض إصدار تشريعات تحمى مصالحها أو تحقق أغراضها.

وتبدو المعانى المتعددة لفكرة «حكم القانون» أمراً محيراً ويتمثل هذا فى غموض مصادر القانون، ومدى ارتباطها بنظم معينة، فتجانس القانون واتساقه يبدو غامضاً فى بعض جوانبه، لكن هذا الغموض لايدعو إلى التشكك فى مدى مصداقية حكم القانون أو مفهومه. كيف يمكن إذن قبول هذا المفهوم فى ظل القيود القانونية

المفروضة على الإنسان؟ وهذه المسألة لا يمكن اعتبارها ضمن مايسمى أشكال القانون الخاص Public Law سواء أكانت تنفيذية أم عامة باعتبارها متممة للقانون العام private Law. «وثق المدافعون التقليديون عن حكم القانون من أمثال «هايك» في القانون العام، لكن النقاد المحدثين للدستور البريطاني قد لاحظوا أن «القانون العام» يتسم في كل أجزائه بالغموض. فهو يقع في نطاق حكم القانون بذاته ـ لذاته. ويفرض سلطته في بريطانيا من خلال قوى خفية تعتمد على بلاغتها اللغوية، لكن مهما كان الدور التاريخي للقانون العام، فإنه غير كاف بصورة واضحة، باعتباره دفاعاً ضد الدعاوى المتغطرسة القائلة بأن الدولة العظيمة تقوم على البلاغة الخطابية أو بلاغة السلطة النيابية فيها[٤٦].

ويدافع هايك عن حكم القانون باعتباره السبيل الوحيد لحماية المجال الفردي الخاص، وبالتالي حماية الملكية الخاصة أو الملكيات المتعددة، فسيادة حكم القانون في الديمقراطيات لن تحدث أبداً إذا لم تكن أشكاله جزءاً من التراث الأخلاقي للمجتمع، أي المثال أو النموذج العام المشترك بين الأفراد ويتم قبوله بصورة غير مشكوك فيها من قبل الأغلبية»[٤٧].

ويبقى الهجوم على حكم القانون أمراً بالغ الخطورة، فهو حكم مجرد وعام لكنه مؤكد وثابت لدى الرأي العام. وعلى الناس ألا يتوقفوا عن محاولة إدراكه، وبلوغ أهدافه، لأن ذلك يطرح في المقابل حكومة طاغية مستبدة. وهذا ماتؤكده الأمثلة في المجتمع الغربي خلال الجيلين أو الثلاثة الأخيرة ـ ظهور النازية أو الفاشية أو الاشتراكية كما يرى هايك ـ فعلينا أن نتذكر على الدوام ان حكم القانون يحد إلى حد كبير من فعاليات القسر لدى الحكومة.

(٢) القواعد العامة للسلوك العادل
(التعميم ـ التوكيد ـ المساواة)

تفترض غاية حكم القانون مسبقاً أن يكون هناك تصور محدد للغاية للقانون، ومن ثم فإن كل تشريع للسلطة القانونية ليس قانوناً بهذا المعنى. وفي مجال الممارسة

الشائعة للقوانين، فإن كل مـا تم إقراره وتوطيده من قبل السلطة التشريعية يسمى قانوناً. لكن يظل المعنى الحقيقى لكلمة قوانين هو تنظيم العلاقات بين الأفراد من جهة، وبين الأفراد والدولة من جهة أخرى. فالغالبية العظمى من القوانين هى صيغة إصدار الأوامر من قبل الدولة لرعاياها، وهذه تختص بتوجيه أجهزة الحكومة وتنظيم شئونها، وهذا التنظيم موكول به إلى التشريع الذى يضع قوانين ملزمة للفرد العادى «فقد أصبحت الحرية ممكنة فقط من خلال التطور التدريجى لنظام الحضارة الذى كان فى الوقت نفسه الحرية، فقد حمى نفسه بقواعد مجردة غير شخصية ضد ظلم الآخرين الاستبدادى. ولتمكين كل فرد من تحقيق ذاته وعدم السماح لفرد آخر بالتدخل فى شئونه، وبذلك يمكنه استخدام معرفته من أجل تحقيق أغراضه الخاصة، فنحن ندين بحريتنا للقيود المفروضة على الحرية[٤٨] ويضع هذا الأمر فارقا بين المجتمع الحر وغير الحر. من خلال إدراك المجال الفردى الخاص والمجال العام بصورة واضحة. فلايمكن إصدار أوامر إلى فرد معين باستثناء إطاعته لقواعد قانونية يتم تنفيذها بصورة متساوية بالنسبة للجميع. كما أنه ليس لأحد أن يطيع أوامر الآخر. وبناءً على ذلك فان القواعد العامة للسلوك العادل هى قواعد مجردة أو قوانين عامة لا تشير إلى حالات معينة، ولا تتضمن الإشارة إلى أفراد بعينهم حسب المكانة أو المنزلة الاجتماعية. إنها النموذج الصالح لقواعد «ماوراء القانون» التى يجب مراعاتها..

إن السمات الأساسية للقواعد العامة للسلوك العادل general principles of just Conduct هى التعميم Generaliy، والتوكيد Certainty، والمساواة equality وهذه السمات شروط ضرورية للقانون الصحيح أو القواعد العامة المجردة. وتعنى السمه الأولى أ و التعميم أ ن تكون القاعدة القانونية فى المقام الأول قاعدة عامة. أى لا تشير إلى أمور محددة أو تفاصيل معينة. وإنما يتحدد مجال تنفيذها فى ظل مجموعة من الشروط المجردة غير المرتبطة بأشخاص أو أشياء محددة على وجه الخصوص. أو بمعنى آخر انصراف القوانين أوالقواعد العامة إلى جوهر الموضوع والشكل المجرد للوقائع. «ومن الوجهة السيكولوجية فإن المعقولية القانونية ليست بالطبع مؤلفه من قياسات منطقية صريحة، فمقدماتها الرئيسية ليست صريحة فى الغالب، فالعديد من القواعد العامة التى تقوم عليها نتائجها متضمنة فى صياغة القانون، ويتم اكتشافها من

خلال «دور القضاء» Courts ولا ينصرف هذا الأمر إلى المعقولية القانونية بصفة خاصة، بل إن كل التعليمات التى بوسعنا صياغتها أو تشكيلها تقوم على التعميمات الأسمى التى لانعرفها صراحة، لكنها مع ذلك تعد خلاصة قدح أذهاننا(٤٩) ويبقى أن محاولة اكتشاف معظم القواعد العامة التى تقوم عليها قرارتنا هى على الأرجح عملية لانهاية لها، ويظل اكتمالها ضرباً من المستحيل. وتعنى السمة الثانية أو «التوكيد» أن تكون القوانين معروفة بصورة مؤكدة، وأهمية توكيد القانون بالنسبة للمجتمع الحر بشكل فعال وسلس هى أمر مبالغ فيه..

لكن من المرجح أن لم يكن هناك عامل واحد قدَ أسهم أكثر من غيره فى نجاح الغرب أكثر من التوكيد النسبى للقانون السائد فى الغرب(٥٠)· والمقصد من هذا التوكيد أن تكون الأحكام الصادرة بناءً على القوانين المعروفة سلفاً أحكاماً مؤكدة، وأن يكون بوسع أى فرد أن يتوقع مقدما وبشكل موثوق به الحكم اللازم تنفيذه فى حالة أو واقعة معينة. حقا يعد التوقع بصورة قاطعة لطبيعة الحكم أمراً صعب المنال من الجهة العملية، لكن لا يعد هذا عائقاً أمام التأكيد بأن القاعدة القانونية الصحيحة هى التى تتيح الفرصة بصورة معقولة أمام ثقة الفرد فى توقعه لحكم فى واقعة معينة. وتظل هذه السمة، وإن كانت متعذرة الحدوث بصورة كاملة غاية مرجوة، ونحن بصدد الوثوق فى صحة القاعدة القانونية. وفى هذا النطاق يأتى اهتمام رجال القانون والتشريع بالأحكام الصادرة من دور القضاء، إذ إنها قد تبرهن على صحة توقع ما وفقاً لقاعدة قانونية معينة أو عدم صحته. مع الوعى بأن رجال القضاء لديهم القدرة على التعامل مع الحالات التى لا يمكن توقع الحكم عليها سلفاً، أى حالات نادرة أو متفردة.

وتمثل هذه الحالات وجه من وجوه الهجوم على توكيدية القانون، وتلك الحملات الهجومية التى تبذر الشك فى نفوس الناس تجاه توكيدية القانون هدفها فى نهاية الأمر النيل أصلاً من حكم القانون باسقاط سمة أساسية من سمات قواعدة العامة. وتعد النقطة الأساسية فى هذا الموضوع هى أن أحكام دور القضاء يمكن التنبؤ بها، والتأكيد على أن أعمال هذه الدور تأتى وفقاً للقواعد المعروفة سلفاً، ولا يعنى ذلك أن كل القواعد يمكن الوثوق من وضوحها أو صراحتها.

وقد توجد قواعد لا يمكن وضعها فى شكل قانونى صريح، لكن بالإمكان معرفة العديد منها، لأنها تؤدى إلى أحكام متساوقة ومتماسكة يمكن توقعها، ويمكن معرفتها من قبل المسترشدين بها، فهى على الأغلب ما يمكن تسميته «حس العدالة» senes of justice. وتعد السمة الأخيرة أو المساواة equality سمة جوهرية للقواعد العامة للسلوك العادل، وهى مطلب مهم مع أنه الأكثر صعوبة عند التعريف بالنسبة للسمتين الآخيرتين (التعميم، التوكيد). «فالتعريف السائد لها هو أن القانون ينبغى تنفيذه بصورة متساوية فى كل الظروف العامة، فقد يكون القانون عاماً بصورة تامة فى الأشارة فحسب إلى السمات الشكلية المميزة لما يشمله من أفراد، ومع ذلك توجد تدابيز قانونية مميزة أو مختلفة لطبقات معينة من الأفراد، لكن هذا التصنيف يمكنه إيجاد حل حقيقى لهذه المسألة متى تم فى إطار مصطلحات مجردة»[٥١] ويعنى هذا الأمر استحالة الألتزام بالمساواة أمام القانون. طالما أن هناك تميزاً أو تصنيفاً فى تنفيذ القانون، حتى لو فرضنا أنه تمييز مجرد لا يحمل دلالة خاصة بتميز طبقة عن أخرى من حديث التدابير القانونية الخاصة. ولو سلمنا بأن كل طبقة تحمل فى داخلها أفراداً معينين، أو حتى فرداً واحداً يسرى عليه التمييز، فإن ذلك كله لا يعنى سوى أمرٍ واحدٍ هو انتفاء المساواة أمام القانون. ومع أن «هايك» يسلم بحقيقة هذه المشكلة، إلا أنه يصر على أن ثمة حلاً لها مع اعترافه بعدم وجود معيار مقنع بمعنى الكلمة بوسعه أن يخبرنا دائماً بنوع التمييز القانونى الذى يبدو متوافقاً أو متفقاً مع المساواة أمام القانون. غير أن مقولة اختلاف التنفيذ عن الموضوع بالنسبة للقانون يعد تمييزاً فى المعاملة بين الأفراد، وهذا الأمر لا يمثل غاية القانون أو هدفه.

«إن غاية المساواة أمام القانون تهدف أيضا إلى إيجاد المساواة فى الفرض لأناس مجهولين، وهذه المساواة قد تتعارض مع منفعة أو ضرر أناس بعينهم، وبطريقة يمكن التنبؤ بها. ويمكن القول بأنه فى بعض الأحيان وبالأضافة إلى وجود التعميم والمساواة أمام القانون، فإن حكم القانون يجب أن يكون عادلاً أيضاً»[٥٢] وتعد مسألة العدالة بالنسبة لحكم القانون أمراً مهماً لكى يكون القانون فعالاً، وحيث ينبغى قبوله من الناس باعتباره قانوناً عادلاً، لكن هذا الأمر مشكوك فى صحته، لأننا لا نملك أى معيار شكلى للعدالة سوى التعميم والمساواة، طالما أنه ليس بوسعنا معاينة القانون من حيث

إتساقه مع القواعد الأكثر عمومية، والتى ربما لا تكون مدونة - الأعراف - لكنها مقبولة بصفة عامة، وقد تمت صياغاتها فيما مضى، وباعتبارها متوافقة مع الحرية الفردية . «فنحن لا نستطيع معاينة القانون، والذى يحدد بذاته تنظيم العلاقات بين الأفراد المتباينين، ولا يمكن التدخل فى نصوصه الخاصة، والمتعلقة بالأفراد أكثر من اهتمامنا بالتعميم والمساواة. ومن الحقيقى أن القانون قد يكون سيئاً لكن عموميته وصياغته المجردة تقلل هذا الخطر إلى الحد الأدنى»[٥٣] وهكذا يتضح أن التعميم والمساواة هما الحماية الفعالة ضد انتهاكات الحرية الفردية. ويتبقى فى النهاية القول بأن غاية حكم القانون تتطلب إما تدخلاً من الدولة لتنفيذ القانون فى الآخرين - وهذا احتكار خاص بها فقط - أو القيام بالفعل فى ظل حكم القانون ذاته، أى الألتزام بقواعده العامة، طالما يتم تنفيذه فى جميع الأفراد.

(٣) فصل السلطات

هل فشل فصل السلطات فى المهمة الموكولة إليه، وبالمعنى الذى يقتضيه ضمناً مفهوم القانون، والذى يحدد ماهيته وفقا لمعيار حقيقى أو فعلى، وبصورة مستقلة عن المصادر التى اخرجته إلى حيز الوجود، عن طريق صنع قانون فعال له دلالة معينة مستمدة من نتائج حماية فعاليته بالنسبة لسلطة معينة، وفى نفس الوقت تحديد فعالية هذه السلطة؟ إن التفسير الشائع لفصل السلطات separation of powers يقوم على حجة واهية تجعله مفهوماً عديم الجدوى برمته. فالمشرع يجيز القوانين لتمتلكها سلطات أخرى فحسب، لأن هذا يؤكد القانون فى كل مكان. «وقد نتج هذا التطور من بزوغ الحكومة الديمقراطية، والتى يمكن تفسيرها بأنها حكومة غير مقيدة أو محددة السلطات، ومن الفلسفة القانونية الملائمة لها، الوضعية القانونية أو المذهب الوضعى فى القانونlegal positivism ، والتى تسعى لجعل كل القوانين معبرة عن إرادة المشروع Legislator[٥٤].

وتظل إمكانية فصل السلطات عاملاً فى صياغة قواعد عامة جديدة، وتنفيذها فى حالات معينة مالم تكن هذه المهام يتم إنجازها من قبل أفراد أو هيئات ذات سلطات

مختلفة، مع إدراك أن هذه القواعد العامة الجديدة لا ينبغى استخدامها مع ما وقر فى الذهن سلفاً من قواعد أو قوانين عامة فحسب، على الرغم من كون صياغتها غير واضحة وصريحة، ولذا فعلينا على الدوام محاولة اكتشافها، ويستدعى ذلك تنزهاً عن الهوى أو الغرض، أى عدم الأهتمام بأى أغراض آنية خاصة بالحكومة أو الدولة.

ويتعارض عدم خضوع السلطة التنفيذية executive power للقوانين مع حكم القانون، مع الوعى بأن أى نظام تنفيذى يجب أن يمتلك سلطات عليا مؤكدة وبصورة عملية. ولا تخضع هذه السلطات للسيطرة المباشرة من الهيئات التشريعية أو القانونية المستقلة. كما أن الفرد والملكية الخاصة لا يندرجان تحت سيطرة السلطة التنفيذية. «ويتطلب حكم القانون أن تكون السلطة التنفيذية بأفعالها القسرية ملتزمة بالقواعد القانونية، ليس بمعنى الأين، والمتى فحسب، بل أيضاً بالطريقة التى يستخدم بها القسر. فثمة طريقة واحدة فقط ينبغى استعمالها لجعل جميع أفعالها القسرية خاضعة للمراجعة القضائية Judicial review»[٥٥] لكن مساوئ المراجعة القضائية تتبدى فى انتحالها لسلطة الرفض أو الإعتراض على التشريعات الإجتماعية. «فقد أدت كثرة استعمال دور القضاء (المحاكم) لسلطتها فى إبطال التشريع الإجتماعى إلى اتهام القضاة بأنهم يمارسون سلطات هيئة تشريعية أعلى Super-legisure ولا يمارسون الوظيفة الدستورية فى المراجعة القضائية»[٥٦].

ومن الناحية التاريخية، فإن تألق الحرية الفردية فى البلدان التى لم ترفى القانون هدفاً لإرادة مستبدة لفرد أو سلطة معينة، بل إنه ثمرة جهود القضاة وخبراء القانون بوضعهم لقواعد عامة تعنى العدالة . «فمقصد التشريع هو تعديل القواعد العامة للسلوك العادل.. لكن ما أعطته العصور السالفة من التشريع المتعمد هو الإشارة فى الواقع إلى نظام وسلوك الحكومة أكثر من اشارته إلى قواعد سلوك عادل غير قابل للتعديل، ويستلزم فحسب إحياء متكرر لصورته الأصلية. وقد تم إيداع أشكال المجالس النيابية بصفة مبدئية من أجل أحكام تتعلق بشئون الحكومة، خاصة فرض الضرائب Taxaion أكثر من صياغة قانون بمعنى القواعد العامة للسلوك العادل»[٥٧]. وسواء أكانت القواعد المحددة للسلطة التنفيذية يحددها التشريع العام أم هيئة أخرى، فإن القضية الأهم هى الملائمة السياسية للسلطة التنفيذية، وهذا الأمر غير منوط به حكم

القانون، وإنما تتحمل مسئوليته السيطرة الديمقراطية للدولة أو الحكومة، طالما أن مبدأ حكم القانون يتعلق بهذه السيطرة، وليس ثمة اعتراض على تفويض التشريع بمثل هذه الأمور، لكن تفويض السلطة التنفيذية بوضع قوانين للهيئات التشريعية المحلية مثل الجمعيات التشريعية الأقليمية أو المجالس البلدية يتناقض مع حكم القانون. فاتساع التفويض delegation فى الأزمنة الحديثة لم يعد مجرد تفويض السلطة التنفيذية بوضع القوانين العامة، وبذلك يمكن لها ممارسة القسر الفعال فى ظل غياب أو انعدام قواعد عامة بوسعها وضع ضوابط لممارسة القسر.«إن تفويض سلطة معينة بصياغة القانون أو وضعه لا يعنى تفويضها بوضع القواعد التى قد تكون غير ديمقراطية أو غير ملائمة من الناحية السياسية، بل يعنى هذا التفويض سلطة تنفيذ القانون. ويشبه ذلك عمل السلطة التشريعية، ولذا يجب أن يكون مقبولاً بلا ريب من قبل الهيئات التشريعية»(٥٨).

ومن الطبيعى وضع سلطة تفصيل القواعد العامة للسلوك العادل فى أيدى المجالس النيابية التى تم ايجادها من أجل توجيه الحكومة، ومن هنا كانت النظرة الضيقة التى نظرها منظرو والفكر السياسى، من أمثال لوك، ومونتسكيو، حتى آباء الدستور الأمريكى، عندما وصفوا طريقة عمل المجالس النيابية، باعتبارها مصدر التشريعات. غير أن هذه النظرة قد تتسق مع ماقصده هؤلاء أو فهموه عن القانون، وبما عرفوه عن إمكانية فصل السلطات، وأن ذلك ضرورى لتجنب الوقوع فى قبضة سلطة واحدة تقوم بالتشريع والتنفيذ فى آن واحد. لكن الصورة الحقيقية لمهام المجلس النيابى أو التشريعى لم تكن موجودة بالفعل.

(٤) الحقوق الأساسية للفرد

منذ أن قامت الثورتان الأمريكية والفرنسية، وثمة حديث لا ينقطع عن الحقوق الأساسية للإنسان. وتبدو عبارة «الحقوق الأساسية» مستمدة من القانون الطبيعى، ومع تطور الحياة الإنسانية تمت محاولات عديدة لصياغة تلك الحقوق فى مصطلحات القانون الوضعى بصورة محددة.

وقد طرح ذلك بصورة مبكرة صانعو الدستور الأمريكي، فقد حدد هؤلاء ما يمكن قبوله بصفته حقوقاً قانونية للمواطن، وأتاحوا الفرصة للقضاة أن يحددوا ذلك من خلال أحكامهم فيما بعد. «ويعد مارشال Marshall رئيس محكمة العدل الاتحادية Chief Justice في الولايات المتحدة، أول من وضع القاعدة القائلة بأن المحكمة مخولة وملزمة في الواقع بمعالجة تلك الحقوق بوصفها فوق كل قانون overviding، وبهذا المعنى فإن أي أحكام قانونية أو تشريعية تخالفها تعد باطلة»(٥٩). ومن هذه القاعدة، انطلق للمرة الأولى معيار قانوني حقيقي بحكم العلاقات القانونية الفعلية، ليس مجرد صيغ قانونية فارغة، وفيما بعد حدث تطور جدير بالذكر وهو الشكل العالمي لحقوق الإنسان الأساسية، ممثلاً في الإعلان العالمي لهذه الحقوق عام ١٩٤٨.

يعني الفرد الحر عند «هايك» ذلك الفرد غير الخاضع لإرادة آخر يمارس عليه القسر بغرض تحقيق أهداف خاصة، ومن ثم تنتفي عنه صفه «العبد» فالحر هو من ليس بعبد، والعبودية تعني قسر الآخر. وعندما يتخلص الفرد من قيد القسر فإنه يستطيع تحقيق مجاله الخاص. «ويشمل هذا المجال الحر كل الأفعال غير المقيدة بصورة صريحة عن طريق القانون العام»(٦٠). ويعني القانون العام عند هايك مجموعة القواعد العامة للسلوك العادل، ولذا فهو ضروري للغاية، فهو الحافظ لهذا المجال الفردي الخاص من التدخل سواء أكان تدخلاً فردياً أم تدخل سلطة عليا. وعندما يكون الحديث عن الفعل الحر فإن ذلك معناه الفعل الذي يتمتع بحماية الدستور وبصورة صريحة، ولا يعني ذلك أن هناك قائمة حقيقية ومؤكدة بالأفعال الحرة أوالحقوق الأساسية للفرد، لكن ثمة حقوقاً معروفه بالنسبة للفرد.

ويرفض هايك ما يسمى بقوانين الحقوق الأساسية للفرد والتي يتم حمايتها بصورة تقليدية، فهذه الحقوق يجب حمايتها فقط في حالة وجود سلطة مستبدة تحول دون حصول الفرد على حقوقه أو حرياته، وليس معنى هذا أن كل الحقوق الأساسية يمكن حصرها في قوانين أو تشريعات محددة». فلم تضع الأطر الحقيقية أو المؤكدة للدستور الأمريكي في المقام الأول ضرورة اشتمالها على قوانين الحقوق الأساسية للإنسان، وعند إضافتها أغفل التعديل التاسع للدستور ذكرها جميعها. فحصر الدستور للحقوق الأساسية لا يمثل معناه الإنكار أو الانتقاص من قدر حقوق أخرى لاقت قبولاً

واستحسانا لدى الناس[٦١] ويبقى الغرض من الدستور هو منع المشرع من ممارسة القسر أو فرض القيود الاستبدادية على الفرد، فربما توجد إمكانات جديدة فى المستقبل تتيح الفرصة لحريات أخرى قد تكون أعظم أهمية من تلك التى تتيحها الحقوق الأساسية التقليدية.

ولعل حدوث تغيرات تقنية قد أفضى إلى خطر داهم يمثل تهديداً جديداً على الحرية الفردية. فلم تعد هناك قائمة حقوق مدونة (كما عند قدماء اليونان مثلاً) يمكن اعتبارها سجلاً حاوياً لحقوق الفرد المصانة. ،ففى عصر المذياع أو التلفاز لم تعد مشكلة الإتصال الحر للمعلومات بعيدة عن مشكلة الحرية . وفى عصر استخدمت فيه العقاقير أو التقنيات السكولوجية للسيطرة على أفعال شخص ما لم تعد مشكلة السيطرة الحرة على جسم الإنسان بعيدة عن موضوع حمايته ضد التقييد الطبيعى أو حتمية عالم الطبيعة. وتأخذ مشكلة الانتقال من مكان لآخر دلالة جديدة عندما يكون السفر إلى الخارج ممنوعاً من قبل هذه السلطات بعدم إصدار جواز سفر لمن يريد السفر[٦٢] وتظل التقنية خطراً جسيماً على حرية الإنسان. فتنامى التقنية بصورة قوية وسريعة يبعث على القلق والخوف، وهذا ما أكده المفكرون والفلاسفة المعاصرون، بل أيضاً الروائيون والشعراء، لكن من الوجهة الاجتماعية أو السياسية يأخذ هذا الأمر بعداً مختلفاً. فالإمكانات التى أتاحت هذه التقنية قد تفرض طابعاً معيناً على شخصية الفرد. فأساليب القهر التقنى من برمجة العقل الإنسانى - غسيل المخ - إلى التجسس، ومن ألوان الدعاية المغرضة إلى الاحتكار، كلها يفرض على الإنسان خطراً مستمراً.

وتبقى الكفالات القانونية الملاذ الأخير لحقوق الفرد الأساسية، فهذه الكفالات هى فى المقام الأول جزء من كفالات الحرية الفردية المسئولة عن وجود الحياة الدستورية أو نظم الحكم الدستورية[٦٣]. إنها ليست الضمان الأعظم ضد الانتهاكات القانونية فحسب، بل إنها الدستور ذاته. ويمكن القول بأنها حماية ضد كل الأعمال المتسرعة قصيرة النظر للتشريع السائد، فلا يمكن منع ماتمارسه القوانين من قسر وفقاً لعمل متعمد من المشرع الأصلى بدون تحقق هذه الكفالات. وهذه الكفالات أو الاحتياطات تفرض على عقل الشعب أو الأمة قيمة الحقوق الفردية، وتجعلها جزءاً من المعتقد السياسى الذى سيحميهم حتى لو لم يفهموا دلالاتها بصورة تامة.

٥- صلاحية التدخل فى المجال الحر للفرد

تعتبر كفالات الحرية الفردية حقوقاً مطلقة لا يجوز انتهاكها أبداً. وهى فى الحقيقة لاتعدو كونها توجيهاً طبيعياً (عادى) للمجتمع الذى يقوم عليها، ويتطلب البعد عنها تبريراً مقنعاً. «فهى أعظم المبادئ الأساسية للمجتمع الحر من ناحية، ومن ناحية أخرى قد يتم التضحية بها مؤقتا متى لزم الأمر حماية الحرية الفردية على المدى البعيد، كحالة الحرب، ففى هذه الحالة يتطلب الأمر وجود سلطات طارئة للحكومة كضمانات لعدم سوء استعمال الحرية الفردية، وثمة اتفاق عام حول هذا الأمر»[٦٤].

ويحتاج هذا التصور إلى إعادة نظر، من وجهة إنسانية خالصة، إذ ينسى «هايك» أو يتناسى تضحية النازية أو الفاشية أثناء الحرب العاليمة الثانية بالحرية الفردية فى مقابل عدوانها الإنسانى والغاشم، ومن ثم يصبح الاتفاق على انتهاك الحرية الفردية أثناء حرب عدوانية أمراً يجب أن يقابل بالاستهجان لا بالاتفاق العام، وإلا لكانت المبررات التى ساقتها النازية والفاشية بهذا الصدد مقنعة ويصير انتهاكها للحرية أمراً راجباً، على أمل تحقق الحرية فى المدى البعيد، غير أن هذه الرؤية تظل إنسانية مستحيلة التحقق، فكل ممارسات الواقع الراهن تنفى ذلك تماماً.

ومن الجائز حجب الحقوق الأساسية للفرد، كحرية التعبير عن الرأى فى مواقف الخطر الداهم بسبب المصلحة العامة أو قد تمارس الحكومة حق الأمتلاك الصريح بالنسبة لإستغلال الأرض بصورة قسرية من أجل الصالح العام، وهذه أمور لا يمكن التنازع حولها[٦٥] لكن يظل المبدأ الأساسى للمجتمع الحر هو أن سلطات القسر لدى الحكومة ملتزمة بتنفيذ القواعد العامة للسلوك العادل فحسب. وإنه ليس بوسعها استعمال هذه السلطات من أجل تحقيق أغراض خاصة، وهذا ضرورى لعمل أى مجتمع. «وبرغم انه من الطبيعى أن يهتم الأفراد فقط بأهدافهم الخاصة الملموسة، وبسعيهم هذا ستتحقق أفضل رفاهية عامة، إلا أنه قد تنشأ ظروف زمنية تتطلب حماية النظام ككل وتصبح هدفاً عاماً فوق الجميع... فالطوارئ لديها دائماً ذريعة بالنسبة لكفالات الحرية الفردية التى تلتهمها[٦٦].

ويقوم حكم القانون بتحقيق الحماية اللازمة للفرد، ففى ظله يمكن تحديد هذه الأمور الطارئة، وحصرها فى حالات استثنائية يحددها القانون. فليس بوسع أى سلطة

مستبدة فى ظل حكم القانون - أن تتخذ قراراً يمس المجال الفردى الخاص أو الحر دونما مراجعة من مثل السلطة القضائية ذات الاستقلال التام. وينبغى تعويض الأفراد عما يلحق بهم من ضرر إزاء حكم جائر لم يكن وارداً فى توقعاتهم القانونية عن واقعة معينة، ويجب أن يكون هذا التعويض ملائما لحجم الضرر اللاحق بهم . «فمبدأ عدم مصادرة الملك - للصالح العام - بدون تعويض عادل كان محل اعتبار دائم فى ظل حكم القانون»[٦٧] لكن فى بعض الحالات خاصة بالنسبة «للتأميم» لا يمكن إيجاد تعويض كاف وعادل وهذا الأمر لم يتعرض له هايك باعتباره نهجاً اشتراكياً وهو يصادر أصلاً على هذا النهج. ويظل الهدف الرئيسى من المطالبة بالتعويض العادل هو كبح جماح الاعتداءات أو الانتهاكات التى قد تحدث للمجال الفردى الخاص، ومن ثم ينبغى إعداد وسائل مؤكدة لتحقيق الهدف الفردى المنشود، والذى يقوم عليه نظام عمل المجتمع ككل. مع إدراك صعوبة تقييم الميزات غير الملموسة للعمل العام، وما قد يحدثه التوجيه السئ للمنظم عندما يغالى فى تقدير أهمية هدف معين فى وقت ما. وهذا ما كشفت عنه التطبيقات فى النظم الشمولية التى فشلت أخيراً.

٦- الكفالات الإجرائية

يشير حكم القانون بمعناه الضيق إلى الكفالات الإجرائية Procedural safe-guards، والتى تعد مسألة ضرورية لما اصطلح عليه «إجراء مخاكمة عادلة». «ويشمل هذا التأكيد استقلال القضاء Judiciary: ضمان محاكمة عادلة وسريعة للمتهمين، وملائمة السيطرة القضائية على الشرطة وطرقها فى أخذ الاعترافات من المتهمين وإعطاء كفالات كافية فيما يتعلق بإلقاء القبض والحجز لحين المحاكمة، وإعطاء المساعدة القانونية الكافية لهؤلاء الذين ليس لديهم مصادر مالية كافية للحصول على دفاع قانونى مناسب.»[٦٨] مع الوعى بأن ذلك يتم فى الوقت الذى يقر فيه حكم القانون مبدأ أن المسئولية هى مسئولية الشخص بمفرده عن أخطائه. ولايجوز مطلقاً معاقبته لأنه على صلة أو ارتباط بفرد مذنب فى جماعته. «ولايمكن النظر إلى العوامل الأساسية لحكم القانون بدون النظر إلى الكفالات الإجرائية مثل «هابياس

كـورباس»[*] Habeas Corpus أو المحاكمة بواسطة المحلفين[**] Jury. وهـذه الإجراءات تتم فى البلاد الأنجلو- ساكسونية، وهى تمثل لعامة الناس الدعائم الأساسية لحريتهم[٦٩].

وقد يتصور البعض أن «هايك» بإهتمامه بهذه الإجراءات أو الكفالات الإجرائية يضع «العربة أمام الحصان» باعتبارها مسائل ثانوية غير رئسية، هذا مايعنيه تماماً. إنه يعلى من شأن الكفالات الإجرائية، ولكنه فى الوقت نفسه يرى أن ثمة مبالغة بالنسبة لهذه الكفالات. فالاهتمام بها لا يقتضى مقدماً فعاليتها فى مصداقية حكم القانون، إذ إنه المحدد لها، وبدونه فإن كل الكفالات الإجرائية عديمة الجدوى أو القيمة. «فاحترام هذه الكفالات قد مكن العالم الناطق بالإنجليزية من حماية مفهوم حكم القانون فى العصر الوسيط. لكنه لم يكن برهاناً على الحرية التى يمكن حمايتها وفقاً للمعتقد الأساسى، فى وجود قواعد عامة مجردة للقانون، والذى بوسعه الحد من جميع أفعال السلطة المتشنجة أو المتهورة»[٧٠].

إن الأشكال القانونية جميعها ماهى إلا تأكيد على أن الأحكام التى تم إتخاذها جاءت مطابقة للقواعد العامة المجردة لا وفقاً لإمكانية الرغبة المتباينة فى تحقيق غايات أو قيم معينة. فكل قواعد الإجراءات القانونية تهدف فى نهاية المطاف إلى حماية الفرد وتأكيد نزاهة العدالة، ومن ثم تقتضى ضمناً أن كل نزاع بين الأفراد أو بين الأفراد والدولة يمكن الفصل فيه بتنفيذ القانون العام أو القواعد العامة المجردة للسلوك العادل. وقد صممت هذه القواعد القانونية لتجعل القانون عرفاً سائداً، لكنها فى الوقت نفسه ليس لها سلطة حماية العدالة، حيث يهمل القانون عن عمد حسم مسألة حرية التصرف بالنسبة لسلطة معينة. إن هذه القواعد تلعب دورها الحقيقى متى كانت السلطة للقانون. ومعنى ذلك أن يكون للسلطة القضائية الكلمة الأخيرة والفاصلة، وبناء على ذلك فإن الكفالات الإجرائية هى كفالات الحرية. ويظل التركيز هنا منصباً على

(*) هابياس كورباس هو اصطلاح قانونى معناه الحرفى باللاتينيه «إبراز الجثه» ويشكل هذا إجراءا رادعاً أساسيا للسجن الخاطئ والاحتجاز غير المشروع دون استجواب قضائى، ويمكن تعليقه عندما تدعو السلامة العامة إلى ذلك.

(**) المحلفون هم عدد من الأشخاص يختارون وفقاً للقانون الأنجلوسكسونى لإصدار الحكم ببراءة المتهم أو إدانته استناداً إلى الأدلة التى تعرض عليهم. وفى أكثر الأحيان يكون عدد المحلفون ١٢ عضواً.

المفهوم الأساسى للقانون الذى يتضمن سلفاً النظم التقليدية. حيث أن الاعتقاد الشائع للأشكال الخارجية للإجراء القانونى هو حفظ «حكم القانون» وهو ذاته يمثل خطراً أعظم فى الحفاظ عليها. توجد مسألة ينبغى إيضاحها عند «هايك» وهى تأكيده على أن الإيمان بحكم القانون مرتبط على نحو وثيق بالإعتقاد فى أشكال العدالة، ولا يمكن لأحدهما أن يكون مؤثراً فى ظل انعدام الآخر. لكن الخطر الحقيقى هو الاعتقاد بأن حكم القانون يمكن بأن حكم القانون يمكن حمايته بالأهتمام بأشكال العدالة على نحو دقيق. وما يمكن أن حماية المجتمع حماية المجتمع لن تكون بالاهتمام بأشكال العدالة أو قواعد الإ جراء القانونى، فيظل الإهتمام منصباً على إستعمال زخارف الشكل القانونى، بينما تبقى الشروط الأساسية الواجب توافرها فى الحكم القانونى منعدمة.

ثالثاً: قانون الحرية

فلسفة الحكم القضائي

(١) غرض القانون

لايعد القانون غرضاً في حد ذاته، باستثناء أنه نظام مؤكد وحقيقي، ولذا يمكن اعتباره شرطاً فحسب لتحقيق النجاح في معظم الأغراض. «إنه حيوي لحماية الممتلكات الخاصة التي تتحقق عن طريقها فقط الحرية. فالقانون والحرية والملكية ثالوث مقدس متلازم [٧١]. وبوصف القانون نتاجاً للتطور، وتجسيداً حياً للتراث الإنساني ، فإنه لايمكن إدراجه بصورة أصلية تحت مسمي «العقلانية المتطرفة». ومن هنا يمكن رفض فكرة أن القانون يقوم علي مبادي عقلانية، كما عند بنتام والنفعيين في القرن التاسع عشر، في مقابل مشايعة تراث القانون الإنجليزي العام، في تطوره البطئ وتنقيحه للقواعد القانونية، هذا التنقيح أفسح مجالاً لتكيف القانون وملائمته لكل الأحوال والظروف المتغيرة. «إن صياغة القانون هي عملية عقلانية هدفها المحافظة علي اتساق القانون»[٧٢].

وتعد هذه الرؤية للقانون محاولة للفكاك من اعتبار ماهية القانون مجرد شكل القواعد المنظمة له، إذ إنها ليست صاحبة الإرادة الموجهة للقانون، وإنما التفاعل

التطوري بين الظروف المتغيرة، المحاولات الإنسانية لتطبيق التطور العقلي المحدود في تأسيس قواعد قانونية.

ومن هنا تأتي أهمية البرهنة علي أن القانون لا الناس هو المؤسس لتلك القواعد العامة المجردة. فلا يسمح القانون لجماعة من الناس باستخدامه لتحقيق مآربهم الشخصية. لكنه يحدد إطار الوسائل التي تمكن كل فرد من السعي إلي تحقيق أهدافه الخاصة. ويخدم وجود القانون عند «هايك» بالدرجة الأولي النظام التلقائي للأفعال الإنسانية. وقد تم إغفال هذا النظام سواء بقصد أم بغير قصد في كثير من الفلسفات القانونية الحالية. فمن الصعب صياغة مفهوم هذا النظام دون اللجوء إلي تفسيره بواسطة النظرية الاجتماعية، خاصة نظرية علم الاقتصاد، وبالتالي فإن غرض القانون هو ماتمليه الظروف أو الأحوال الواقعية. «ولسوف تظهر حالة معينة من الحقائق فحسب إذا كانت بعض قواعد السلوك يتم إطاعتها بصفة عامة. وقد تم التعبير عن ذلك مبكراً، خاصة مفهوم المدرسيين المتأخرين للقانون باعتباره كياناً قد حددته «طبيعة الأشياء»[٧٣].

وتسفر هذه الرؤية عن محاولة جعل القانون علماً إمبريقياً والاقتناع به كهدف للنظام التلقائي الذي لا يمكن التنبؤ بتطوره أو معطياته. وتعني هذه المحاولة أيضاً اعتبار القانون محدداً بخصائص أو سمات لا يمكن لأحد تعيينها علي وجه الدقة. فالقانون علي خلاف ماقد يعتقده الناس عنه بوصفه هدفاً ملائماً للفعل العقلاني. فلم تكن حماية النظام المستمر والدائم للعلاقات الإنسانية المجردة، أو نظام القوانين المحكمة المرتبة علي نحو عقلاني مع ذلك المحتوي المتغير أو المقصود deliberate action ، إن القانون يخدم في الحقيقة هدفاً معيناً، ويتمثل هذا الهدف في مجموعة لاحصر لها من الأغراض المتباينة لأفراد مختلفين. ومايقدمه القانون هو الوسائل التي تساعد الأفراد في تحقيق عدد مهول من الأغراض والحاجات، وهذه الأغراض أو الحاجات هي غير معلومة بالنسبة لكل إنسان. حقاً تم وضع القانون لغاية معينة، لكنه هو ذاته ليس بغرض، أنه شرط فحسب لتحقيق الأغراض الإنسانية بصورة ناجحة . «ومن المرجح أنه ككل الوسائل ذات الأغراض المتعددة يأتي بعد اللغة كوسيلة تساعد في تحقيق الكم الأعظم من الأغراض الإنسانية[٧٤]. ويمكن القول بأنه

ليس من أجل غرض معروف ومحدد، لكنه غرض متطور على الدوام، إنه يتيح الفرصة باستمرار لأولئك الناس الذين يعملون في ظله، لأن يكونوا أكثر فعالية في تحقيق أغراضهم الخاصة.

وتكمن حقيقة مؤداها: أن معظم الناس يدركون معني معيناً بصورة كافية، هذا المعني أن قواعد القانون تتطلب حماية «نظام القانون» ولذلك فإن الناس يميلون إلي تحقيق وإثبات هذا النظام بإطاعة قواعده. وتخدم هذه القواعد النظام بطريقة لا يعلمونها مع اختلاف أفعال الأفراد الشخصية المتباينة. «وقد تم عرض هذين المفهومين لغرض القانون بصورة واضحة في تاريخ الفلسفات القانونية: من تأكيد إمانويل كانط علي السمة المجردة لقواعد السلوك العادل، إلي النفعيين من بنتام إلي «إهرنج» Ihering الذي اعتبر هدف أو غرض القانون سمة جوهرية للقانون ذاته. فالغموض الذي يكتنف تصور غرض القانون هو مصدر دائم للتشويش والغموض، «فتشير كلمة «غرض» إلي حالة ملموسة من النتائج يمكن التنبؤ بها بالنسبة لأفعال معينة، وإذا ضمّنا الغرض شروطاً هادفة تساعد في صياغة نظام مجرد فإن بعض محتوياته لا يمكن التنبؤ بها. ولذا فإن مذهب المنفعة عند بنتام علي وجه الخصوص خاطئ بصورة مؤكدة. وقد رفض «كانط» اعتبار غرض القانون مبرراً فقط طالما أن تنفيذ قاعدة ما في حالة معينة يعد أمراً مهماً، لكنه ليس صحيحاً بالنسبة لنسق القواعد إجمالاً»(٧٥).

إن القواعد المجردة للسلوك العادل هي التي تسهم في تشكيل نظام الأفعال الإنسانية الذي يعد في الآن نفسه مختلفاً عنها. ويظل فهم طبيعة هذه العلاقة بين القواعد المجردة ونظام الأفعال شرطاً ضرورياً لفهم القانون. ويجب أن تكون مهمة تفسير هذه العلاقة السببية في العصر الحديث منفصلة تماماً عن دراسة القانون، فهذه العلاقة يمكن فهمها بصورة أقل عند رجال القانون، باعتبارها قانوناً عاماً يفهمه دارسو النظرية الاقتصادية فحسب. وهذا مايوضحه رجال الاقتصاد عندما يؤكدون علي أن السوق هو الذي أنتج النظام التلقائي الذي نظر إليه رجال القانون بعدم ثقة حتي بوصفه أسطورة «وقد تم إدراك ذلك من قبل علماء الاقتصاد اليوم، ومن وجهة نظر إجتماعية، طالما أن جميع الناس يدركونه. وتحجب معارضة أنصار المذهب

العقلاني الاستدلالي في التسليم بوجود مثل هذا النظام الرؤية عن معظم الأشخاص غير المتخصصين في علم الاقتصاد، والتي تعد أساساً لفهم العلاقة الكاملة بين القانون ونظام الأفعال الإنسانية(٧٦) تؤكد هذه الرؤية أهمية العلاقة بين القواعد العامة المجردة للسلوك العادل والنظام التلقائي للأفعال الإنسانية، وعدم السخرية من هذا النظام كما كانت السخرية من مفهوم «اليد الخفية» Invisible hand كما اعتمده أدم سميث في القرن الثامن عشر، وللتأكيد علي أن قواعد السلوك العادل لايمكن فهمها بصورة عقلانية خالصة، وفي فلسفة القانون، فإن ثمة حاجة دائمة إلي إجمال وظيفة القانون طالما أنها ترشد السلطة القضائية والتشريعية، وهذا الأمر له دلالة عميقة، فهذه الوظيفة هي نتاج التفسير المتكرر للقانون بوصفه أداة أو وسيلة لتنظيم أغراض إنسانية معينة، وهذا التفسير كاف وحقيقي لنوع ما من القوانين، أي القانون العام، لكنه غير ملائم بصورة كلية لقوانين أخري كالقوانين التي يتعامل معها المحامون.

وقد أدي تحالف القانون مع علم الاجتماع الذي لا يشبه علم الاقتصاد (وجهة النظر القائلة بأن السوق أنتج النظام التلقائي) إلي الانتقال تدريجياً من النظام التلقائي Spontaneous order في المجتمع الحر إلي تدعيم النظام الشمولي Totalitarian order. وقد أصبح ذلك الأمر محبباً جداً إلي نفس المحامين. «فقد كان أثر ذلك تنبيه المحامين إلي وجود نتائج محددة لمعايير قانونية معينة أكثر من الربط بين قواعد القانون ونظام الأفعال الإنسانية عامة. لكن القانون ليس فرعاً من الفروع الوصفية لعلم الاجتماع. إنه فقط نظريةلعلم الاجتماع، أنه فقط نظرية لنظام المجتمع الانساني ككل»(٧٧).

وتعني هذه النظرية فهم العلاقات القائمةوالنظام الإجتماعي. لكن العلم يعني عند المحامين التحقق التجريبي من وقائع معينة أكثر من كونه فهماً لنظام المجتمع ككل. وتمثل هذه النظرية وجهة النظر الرافضة لمفهوم القانون عند المحامين بصورته الواقعية حيث الوقائع، وإمكانية التثبت منها بوسائل عملية، وفي المقابل تطرح هذه النظرية فهماً أشمل وأعم لطبيعة القانون بصورته العامة المجردة. ووفقاً لذلك تبدو محاولة «هايك» في إنهاء التنسيق بين القانون وعلم الاجتماع بما يحتويه من وقائع محددة ليست بحثاً عن قانون عام، وإنما إحالة هذا التنسيق إلي علم الاقتصاد الذي

يري أن القانون يخدم النظام التلقائي للأفعال الإنسانية. ومن ثم فإن علم الاقتصاد هو الجدير بفهم هذه العلاقة بين القانون ونظام الأفعال الإنسانية التلقائي، ومع ذلك يري أنه يمكن الاكتفاء من الدراسات الاجتماعية الوصفية بمعرفة بعض الوقائع الخاصة. ويمكن القول بأن فهم النظام الاجتماعي بصورة كلية يخدم قواعد السلوك العادل لكن يستلزم هذا سيادة النظرية المعقدة لعلم الاجتماع التي لا يمكن اكتسابها ببساطة. إن العلوم الاجتماعية يمكن تصورها كيان جامع لتعميمات استقرائية مأخوذة من ملاحظة جماعات محدودة. وهذه المدركات الاجتماعية الإمبريقية تسهم بنصيب محدود في فهم وظيفة القانون. وعلي العكس من ذلك يتبدي علم الاقتصاد بتطويره للتقنية النظرية لتناسب التعامل مع النظم المجردة التلقائية، فهو وحده الجائز تطبيقه بشكل تدريجي علي كل النظم الأخري أكثر من تطبيقه علي نظام السوق فقط. ومن الجائز أيضاً أن يكون نظام السوق وحده هو النظام الموسع الشامل لكل مجالات المجتمع الإنساني.

(٢) مهام رجل القضاء:

لقد أتت السمات المميزة لقواعد السلوك العادل من جهود رجال القضاء في حسم المنازعات، فهذه المنازعات هي النموذج الذي يسير عليه المشرع من خلال تشريعاته. ومن المؤكد أن الحرية الفردية كانت مزدهرة بين الناس بصفة أساسية، ولفترات طويلة متي كان حكم القانون سائداً، ولم يأت حكم القانون إلا محاولة لفض تلك المنازعات التي تنشأ بين الناس، وذلك عن طريق أحكام قضائية نبعت من قاعدة عامة مجردة.

لقد صنعت الظروف الطبيعية حكم القانون. وقد أتاحت تلك الظروف للقانون أن يمتلك قواعد حقيقية ومؤكدة ليست في حاجة إلي تصنيفها في لوائح المشرع القانوني، والذي بوسعه أن يمتلكها متي وضع قانونه علي نفس نموذجها ،ويمكن فهم السمات المميزة للقواعد العامة المجردة التي ستحكمنا عند التنفيذ، والتي نسعي إلي تفصيلها وتطويرها، إذا تذكرنا أن تصحيح ماقد يلحق بنظام معين من فوضي أو

اضطراب لايتم بواسطه فرد ما، ولايعتمد علي أفراد بوسعهم الحديث عما ينبغي أن يكون الفعل، ففي معظم الحالات ليس بوسع السلطة أن تعرف في وقت محدد الأفعال التي سيقوم بها الأفراد أو مايقومون به بالفعل، وبهذا المعني يكون عمل رجل القضاء هو أساس النظام التلقائي»(٧٨).

ويحتوي النظام التلقائي في ذاته عملية تطور مستمرة تتيح للأفراد فرصة مؤكدة لتحقيق مخططاتهم، وفي أذهانهم صورة ما أو نموذج للتوقعات بالنسبة لأفعال أقرانهم الذين لديهم فرصة طيبة للتعرف عليها. «ومن الضروري لكي نفهم ذلك أن نحرر ذواتنا بصورة نهائية من المفهوم المغلوط الذي يري أن المجتمع يوجد أولاً وعندئذ يضع قوانينه. فهذا المفهوم هو أساس المذهب العقلاني الاستدلالي Constructivist rationalism (٧٩) وقد انتشر هذا المفهوم علي يد ديكارت وهوبز، ومن بعدهما روسو وبنتام وصولاً إلي المذهب الوضعي المعاصر في القانون، والذي لم يستطع فهم طبيعة العلاقة الحقيقية بين القانون والدولة أو المجتمع. إن هذه العلاقة هي نتاج مراعاة الأفراد للقواعد العامة المؤكدة فحسب، والتي بوسع الناس من خلالها الحياة في علاقات منظمة نطلق عليهم اسم «مجتمع». ويمكن التساؤل إذن: ما العلاقة بين القانون والسلطة؟ ثمة فكرة تري أن القانون مشتق من السلطة، لكن إذا عكسنا هذه الفكرة بصورة معقولة فإنه يمكن القول بأن فكرة السلطة برمتها هي أحد اشتقاقات القانون، ليس بمعني أن القانون هو المحدد للسلطة أو توظيفها، إنما يعني إطاعة أوامر السلطة بشرط تنفيذ القانون الذي يوجد مستقلاً عنها، وأن تؤكد علي اختلاف الآراء حول ماهو صحيح. إن القانون ليس نتاجاً للسلطة التشريعية، بل إن هذه السلطة تقتضي ضمناً معرفة وإدراك بعض القوانين العامة، وهذه القوانين أو القواعد العامة هي التي تضع أساس السلطة التشريعية، بل وتحددها أيضا. ومن المرجح أنه لا يوجد مجتمع يتفق علي قواعد معينة واضحة ما لم تكن أراء أعضائه متطابقة إلي حد ما، وهذا التطابق يجعلهم متفقين مسبقاً علي قواعد محددة للسلوك العادل(٨٠).

ويمثل اختلاف الأفراد في قيمهم العامة فرصة للتعاون بصورة حقيقية من أجل تحقيق أغراض معينة علي نحو ملموس. لكن هذا التعاون ليس كافياً أبداً لصياغة نظام ثابت ودائم يمكن أن نسميه «المجتمع» فالسمة المميزة لتطور القانون تتجلي بشكل

صريح متي نظرنا إلي حالة امتلاك المجتمعات الإنسانية لتطورات عامة عن العدالة لا عن الدولة. فالجماعات محكومة علي الدوام بقواعد عامة، دونما وجود لنظام متعمد يقوم علي تنفيذ تلك القواعد. ويمكن التدليل علي ذلك بجماعات التجار أو هؤلاء الأشخاص الملتزمين بقواعد الفروسية والشجاعة أو كرم الضيافة، وبمعني آخر إرتباط التجار بماهو متعارف عليه في المجال التجاري عند عقد الصفقات أو البيع بثمن معين، أو عدم التعدي علي حقوق تاجر آخر بشأن بضاعة أو صفقة معينة ...ألخ. وقد يظهر هذا واضحاً عند التجار، لكنه ليس وقفاً عليهم في نهاية الأمر. ويمكن أن نسمي القواعد التي تطبقها الجماعات بصورة فعالة «قانوناً» طالما أنها تؤمن بها أو تعتقد فيها، ويستثني من هذا بالطبع الجماعة التي لا تلتزم بتلك القواعد. وفي نهاية الأمر فإن تسمية القانون يمكن إحالتها إلي علم المصطلحات، وتكشف هذه الإحالة عن تراخي «هايك» أو قلة حيلته في التحليل الشامل والعميق للمصطلحات، إذ سرعان ما يطرح تصوره الخاص، ويلوذ بالإحالة إلي علم المصطلحات، فهو لا تهمه القواعد المطبقة من قبل نظام معين أو الأحكام القضائية بالقواعد العامة المتعارف عليها، أي قواعد العمل الشريف. «فالمراعاة الفعلية ـ الواقعية ـ للقواعد هي شرط لصياغة أو تشكيل نظام عمل معين سواء أكانت هناك حاجة إلي تنفيذها أم كيفية تنفيذها، فإن ذلك الأمر يأتي في المرتبة الثانية من حيث الأهمية»(٨١)

وتظل المراعاة الفعلية لبعض القواعد سابقة علي أي تنفيذ متعمد أو أي حكم قضائي ملزم. ومن ثم ينبغي عدم الخلط بين نشأة هذه القواعد وأسباب استعمالها، وهذا أمر ضروري عند تنفيذها. إنه فصل بين ماهو «عام» أو القواعد العامة المجردة للسلوك العادل، وبين ماهو «خاص» أو القواعد التي يستعملها رجال القضاء، إن سلطة التشريع عندما تقرر ما يجب فعله فإنها لا تملك صورة شاملة عن وظيفة تلك القواعد، ولذا فالاهتمام بأثر أو نتيجة مراعاة تلك القواعد لا يهمنا في المقام الأول سواء اطاعها الأفراد أم لم يطعها، فهذه القواعد هي طريقة معرفية يمكن بواسطتها تحقيق غايات مؤكدة وحقيقية بالنسبة للأفراد. «إن مايهم هو مجرد شعور الإنسان بأن ما يفعله أمر شائن، وليس بوسع فرد احتماله، وبداخل هذا السياق التام تتضح دلالة تنفيذ إجراء منظم، ويوجد ذلك في النظم القانونية المتقدمة (٨٢) وتشايع هذه الرؤية ماتفرضه

القواعد العامة للسلوك العادل أو حس العدالة الذي يقتضي سلفاً التعميم والتوكيد، وفي اتجاه معاكس مع الإلتزام بالقوانين التي تسنها السلطة التشريعية أو تتضمنها أحكام القضاء، طالما أنها لا تنبع بصورة حقيقية من إدراك هذه القواعد العامة. وغاية هذه الرؤية تأمين أو ضمان نظم القوانين المتبعة من قبل، بل تطويرها كذلك، ويتمثل هذا في محاولات المحكمين أو الوسطاء arbitrators أو من يناظرهم لحل المنازعات بين الأفراد، لكنهم لا يملكون سلطة الحكم علي الأفعال التي يحكمون فيها، وتجرد هذه المحاولة القانون من سلطاته القسرية الماثلة في نصوصه الملزمة، وإتاحة أفقاً أوسع لتنفيذه، وفقاً للأعراف والتقاليد التي تتطور علي الدوام، طالما أنها جزء مهم من تطور النظام التلقائي. ومن ثم فإن الأحكام القضائية التي يتم تقريرها لن يكون علي الفرد الأمتثال لها. ويظل مغزي الأعراف كامناً في التوقعات التي يسترشد بها الأفراد في أفعالهم. ومن هنا يمكن تفسير الممارسات العملية التي يقوم بها كل فرد علي أساس وجوب مراعاة تلك الأعراف التي تمثل شرطاً جوهرياً لنجاح معظم الفعاليات الإنسانية، لاتعد التوقعات القانونية التي تضمنها العادات، نتيجة إرادة إنسان معين أو غاياته، بل إنها نتاج حكم غير متحيز impartial Judge . ومن ثم تصبح مهمة القضاء هي الحكم غير المتحيز وفقاً لقواعد السلوك العادل النابعة من تطور الأعراف باستمرار عبر النظام التلقائي وليس طبقاً للقواعد التي صاغتها سلطة التشريع والتي تحتمل التحيز أو المحاباة لسلطة فرد أو دولة تنضوي تحت لواءها هذه السلطة، مع كونها ظاهرياً تبدو مستقلة بذاتها.

(٣) ليست مهمة رجل القضاء التوجيه

عندما ترتبط مهمة رجل القضاء بالقواعد التي لم يتم وضعها مقدما، وربما لم تكن منفذة من قبل، فإن مهمة رجل القضاء تختلف كلية عن مهمة القائد أو الموجة في نظام معين، والذي يقرر ما ينبغي فعله في سبيل تحقيق غايات محددة، فلم يحدث أبداً أن استطاع فرد معين تنظيم الناس ليقوموا بأفعال معينة بإصدار أوامره في صورة قواعد قابلة للتنفيذ بصورة متساوية في جميع أفراد المجتمع بصرف النظر عن

مهامهم الخاصة. ويفرق «هايك» بين مهمة رجل القضاء الذي سوف يحكم وفقا لقواعد السلوك العادل، وتلك القواعد لم يضعها أحد من قبل أو شرعها مشرع، بل إنها تتسم بالتعميم والتأكيد والمساواة، وقد جاءت نتاجا للأعراف أو العادات المتطورة علي الدوام في ظل النظام التلقائي للأفعال الانسانية، وبين مهمة القائد أو المنظم أو الموجه الذي يضع قوانين واجبة الطاعة من أجل تحقيق هدف معين. ومن غير الممكن أن تكون لسلطة ما القدرة علي إصدار الأوامر بتطوير القانون بنفس المعني الذي يمكن للقضاة تطويره. فالقواعد العامة المجردة يمكن تنفيذها في كل الأفراد الذين يجدون أنفسهم في موقف يمكن معرفته من خلال عبارات مجردة. ويتعلق المقصد الإنساني ذاته بالقواعد الموضوعة لعدد مجهول من الحالات في المستقبل أو التي تقتضي ضمناً حالة من التجريد الواعي الذي لا يتمتع به البدائيون[٨٣].

وينبغي عدم معاملة أو معالجة القضايا التي تعرض علي القضاة وفقاً لقاعدة قانونية أبدعها العقل الانساني بصورة متعمدة من أجل أغراض معينة. فلا يمكن حصر الأفعال الإنسانية بتلقائيتها المتجددة باستمرار في حدود قاعدة قانونية محددة أو قواعد القانون الرسمية formal law أو سلطة معينة. ومن هنا فإن القضاة في تعرضهم لحسم المنازعات المختلفة بين الأفراد يقررون بأحكامهم السمات المميزة لقواعد السلوك العادل ـ التعميم، والتوكيد والمساواة، وبناء علي ذلك فإنه يمكن اعتبار رجل القضاء أساس النظام التلقائي للأفعال الإنسانية. وتبدو القواعد العامة المجردة مستقلة عن كونها نتيجة مقصودة لفرد معين يكون المسئول عن سيادتها. وليس بوسع إنسان أن يوجدها بصورة متعمدة. وإذا كنا نألف اليوم تصور القانون بمعني القواعد المجردة كما تظهر واضحة لنا، فإنه يجب أيضا أن نكون قادرين علي تنفيذها بصورة مقصودة. فهي ثمرة مجهودات لا حصر لها من أجيال رجال القضاء في تعبيرهم عما ينبغي للناس مراعاته عند قيامهم بأفعالهم[٨٤].

وتظل وظيفة القاضي علي الدوام، وفي ضوء مايثار أمامه من منازعات إنسانية هي المصدر الرئيسي لتقرير قواعد السلوك العادل ووضعها محل التنفيذ دونما فرض أو تدخل من سلطة معينة تهيمن علي التشريع الذي يسن قوانينه وفقاً لمصلحتها أو أغراضها المختلفة. ومن هنا تشكل وظيفة القاضي الركن الأساسي من حكم القانون

الذي يعني سيادته بصورة مطلقة، عن طريق قواعده المنظمة، في مقابل سيطرة السلطة الاستبدادية بما تهبه من امتيازات خاصة، وحرية تصرف علي نحو واسع للحكومة. «ويجب أن تلتزم الحكومة في كل أفعالها بقواعد ثابتة ومعلنه سلفاً ـ القواعد التي يمكنها إتاحة الفرصة للتوقع بصورة مؤكدة وواضحة بالنسبة لكيفية إستخدام سلطة معينة لممارساتها القسرية في ظروف معينة، ولكي يدبر كل فرد أموره علي أساس هذه المعرفة»[٨٥]

وفي المقابل فإن المشرعين أو حتي هؤلاء الذين ينفذون القانون ليسوا معصومين من الخطأ، ومن ثم ينبغي وضع حد للسلطة التنفيذية excutive power وفي ظل حكم القانون تبقي وظيفة الحكومة أو السلطة التنفيذية هي منع إفساد الجهود الفردية عن طريق فعل معين. ويطرح«هايك» القواعد المعروفة للعبة، أو ترك الفرد يمارس حريته في السعي وراء غاياته الخاصة مع ثقته في أن سلطات الحكومة لن تحبط مساعيه بصورة متعمدة. : وهكذا ينشأ الموقف المتميز لرجل القضاء من خلال الظروف الواعية التي لا تهتم بما تريده السلطة في قضية أو حالة معينة، بل بإمتلاك الأفراد لأسباب توقع قانونية أو شرعية legitmate، حيث تشير الشرعية إلي نوع ما من التوقعات expectations تقوم عليها أفعال الفرد في المجتمع الذي ينهض علي أساس تلك التوقعات[٨٦].

ويبقي الفارق بين حكم القانون واستبداد الحكومة قائماً طالما أن عمل الأول هو وضع إطار عمل دائم للقواعد القانونية لكي تسترشد بها الفعاليات الفردية، بينما يظل عمل الثاني هو توجيه تلك الفعاليات عن طريق السلطة المركزية، ويعد هذا الفارق التميز الأكثر عمومية بين حكم القانون و الحكومة المستبدة. ويشبه هايك قواعد حكم القانون بوسائل الإنتاج أو تلك الوسائل التي؟ تساعد الناس علي توقع سلوك الأخرين الذين يجب التعاون معهم بدلاً من بذل الجهد في أتجاه إشباع غايات معينة وبناء علي ذلك ينبغي التفرقة بين القانون الرسميformal Law والقواعد العامة Sub-stantive Rules. فهذه التفرقة مهمة للغاية، وإن كانت تبدو أكثر صعوبة عند الممارسة العملية أو التطبيق. إن الأختلاف بين النوعين من القواعد كما هو الأختلاف بين وضع قاعدة لطريق، كما في قانون الطريق العام، وإصدار الأمر للناس بالذهاب

إلي مكان معين، وبشكل أفضل من ذلك، تقديم علامات أو أشارات للطريق، وإصدار أوامر للناس بأي الطرق يسلكون[٨٧].

إن القواعد أو القانون الرسمي يخبر الناس مقدماً نتيجة ما ستقوم به الحكومة في مواقف معينة، ويتم وضعها في إطار محدد بدون الأشارة إلي زمان أو مكان أو أفراد بعينهم، وهو لذلك مجرد أداة مساعدة قد تفيد أفراداً غير معروفين في أغراض معينه يقررون في وقت ما السعي إلي تحقيقها. وعلي العكس من ذلك، تتميز القواعد العامة بأنها غير الأوامر المحددة. ويظل الغرض منها العمل في ظل ظروف لا يمكن التنبؤ بها علي وجه الدقة، ولذا فإن نتائجها غير معروفة سلفاً. وبناء علي ذلك فإنه في ظل تلك القواعد العامة لا يمكن المشرع أن يكون متحيزاً بصورة مطلقة، فالتحيز يعني أمتلاك إجابة عن كل ما يثار من أسئله معينة، لكن في حالة القواعد العامة فإنها تتعلق بما تأتي به الرياح. وهذا ما يبدو غالباً علي أرض الواقع. ولذا فمن الضروري إتاحة حرية التصرف في تقرير الحالة الملموسة عند القاضي. وتقضي حرية التصرف هذه مع تكرارها إلي ما نسميه قواعد السلوك العادل التي ليست نتاجاً لما هو موضوع أو القانون الوضعي، أو الأطار الرسمي للقوانين بل نتيجة التجريد الواعي للواقعة أو للحالة الملموسة. فالغرض من تعيين رجل القضاء ليس سوي حفظ السلام، ومن ثم تبقي المهمة الموكولة إليه مختلفة عن غيرها من المهمات. إنه مطالب بالحفاظ علي استمرارية النظام التلقائي – حالة السلام- وذلك بأحكامه غير المستقاة من القانون الوضعي وإنما وفقاً لعدم تحيزه المنبثق عن خبرته التلقائية. فهذا ما قصده هايك من عمل رجل القضاء. إن واجب رجل القضاء ألا يكون منفذاً لإرادة السلطة التي عينته، لكن لفض المنازعات التي قد تنشأ في ظل النظام القائم، وأن يكون مهتماً بأحداث معينة لا تعرف السلطة شيئاً عنها، وبأفعال الناس الذين لا يعرفون أوامر السلطة الخاصة بما يجب عليهم فعله.[٨٨] ويستلزم فهم القانون عند هايك الوعي باعتقاده في النظام التلقائي للأفعال الإنسانية، والذي ينتج أفعالاً ليس بوسع القانون الوضعي إدراكها عند سن تشريعاته. ويعني هذا النظام تحقق الحرية الفردية في أكمل صورها، لكن القانون قد يقيد هذه الحرية، ولذا فقد أصطنع قواعده عن السلوك العادل، وأعتبر رجال القضاء حماتها، إذا لم ينساقوا وراء السلطة المستبدة المحددة في صورة قوانين رسمية تستهدف أمراً يخدم مصالحها.

(٤) مهمة رجل القضاء بالنسبة للنظام التلقائي

تبدو جميع المهام مسخرة لخدمة النظام التلقائي وضمان استمراريته، خاصة القانون الضامن الأوحد لحرية الأفعال الإنسانية في ظل هذا النظام. ومن هذا المنطلق يهتم هايك إلي حد كبير بالمهام أو المسئوليات الملقاة علي عاتق رجل القضاء بصفته المطبق للقانون، وبالتالي فهو القادر علي ضمان استمرارية النظام التلقائي، وهذه المهمة منوط بها القاضي وحده لا ينازعه في ذلك أي سلطة فردية أو جماعية. ويمكن إدراك أحكام رجال القضاء في قضايا معينة من خلال منحاهم التدريجي تجاه قواعد السلوك العادل الذي يفضي غالباً إلي إنتاج نظام فعال للأفعال الإنسانية بصورة أكثر إدراكاً ومعقولية، متي تم إدراك أنه نوع من العمليات التي تنتج كل نواتج التطور العقلاني[٨٩] ومع إدراك أن تطور هذه القواعد يجب أن يتم ببطء وبصورة تدريجية، بإعتباره خبرة جديدة قد تكون مرغوبة.

«إن الميزة العظيمة لنظام التوالد الذاتي - النظام التلقائي - ليست كامنة في ترك الأفراد أحراراً في السعي لتحقيق أغراضهم الخاصة فحسب، سواء أكانت هذه الأغراض أنانية egoistic أم إيثارية (غيرية) altrustic فإنه يمكن الانتفاع بها أيضا علي مدي إتساع المعرفة المتفرقة بين الأفراد بظروف زمان ومكان معينين، والتي توجد فقط بوصفها معرفة أولئك الأفراد المختلفين، ولا يمكن لفرد معين امتلاكها بمفرده عن طريق امتلاكه للسلطة[٩٠].

ويمكن اعتبار «حدس» رجال القضاء بصدد ما يعرض عليهم من قضايا لم يرد الحكم فيها ضمن القواعد العامة، وعليهم إصدار حكم قانوني تجاهها نوعاً من العمليات العقلانية المتطورة باستمرار، بل يمكن القول بأن هذا الحدس الإنساني بالقانون تجاه قضية معينة يعد طريقاً متدرجاً للوصول إلي تحقيق الفعالية لنظام الأفعال الإنسانية. وفي كل المجالات الأخري يتم إحراز تقدمها بالعمل والحركة داخل نطاق النظام القائم للفكر عن طريق عملية الإصلاح التدريجي أو النقد الذاتي (المقصور علي العقل) لجعل هذا الفكر أكثر تماسكاً واتساقاً مع الوقائع التي يتم تنفيذ القواعد فيها. ويشكل هذا «النقد الذاتي» ملمحاً رئيسياً من ملامح تطور الفكر، ويمثل فهم هذه العملية هدفاً مميزاً للفكر المتطور أو النقدي، مع إدراك أن هذا الفكر يختلف

كلية عن العقلانية الاستدلالية أو الساذجة كما يسميها «هايك»، ومن خلال هذه العملية العقلانية التي تحدث بالتدريج، يخدم رجل القضاء النظام القائم الذي لم يصممه أحد بمفرده، بالحفاظ عليه وتطويره. فالنظام التلقائي للأفعال هو نظام حر بالمعني الحقيقي للكلمة لأنه يتشكل بذاته، وعن طريق التوالد الذاتي للخبرات الإنسانية، والتي تمثل الأعراف أو العادات والتقاليد عبر الأجيال. ولا يخضع هذا النظام لسلطة معينة، بل يمكن القول بأن تشكيله جاء رغم أنف السلطة، وبتعبير آخر يتجاوز هذا النظام درجة التنظيم المتعمدة، وهو لا يعتمد علي إرادة فرد من الأفراد، بل يقوم علي توقعاتهم التي تصبح أكثر إحكاما ودقة عند حدوث تبادل للخبرات أو التعاون بين الأفراد. ويثار تساؤل: ما أهمية وجود القاضي كحكم بين فردين متنازعين إذن؟ ولماذا يحكم من خلال قواعد تضمن التوقعات القانونية التي لا يمكن أبداً ملاحظاتها أو توضيحها بصورة كافية، وقد تكون كافية لمنع المنازعات إذا تم ملاحظتها؟ «إن مهمة منع المنازعات، وتعزيز الإنسجام أو التجانس بين أفعال الأفراد المختلفة بواسطة التحديد الملائم لنوعية الأفعال المصرح بها أمر ضروري للغاية، لكنه لا يستلزم فحسب تنفيذ القواعد المحددة سلفاً، بل أيضاً تشكيل وصياغة قواعد جديدة ضرورية من أجل حماية نظام الأفعال الإنسانية - مهمة القاضي[٩١] . ويأتي هذا التشكيل أو الصياغة لقواعد جديدة من الحكم العقلاني. ويمكن القول بأن القضاة أو رجال السياسة ليسوا في حاجة إلي معرفة شئ عن طبيعة النظام الكلي الناتج من الحكم العقلاني، أو حتي عن مصلحة المجتمع الذي يخدمه هذا النظام، فذلك كله منوط به القواعد التي تعني مساعدة الأفراد في تكوين توقعاتهم بصورة ناجحة في نطاق أوسع من الظروف الواقعية، وتبقي مجهودات رجال القضاء أو مهامهم علي الدوام جزءاً من عملية تكيف المجتمع مع الظروف التي تتطور باستمرار من خلال النظام التلقائي. ويسهم القاضي في انتقاء تلك القواعد الشبيهة بقواعد أخري أثبتت عملها بصورة ملائمة في الماضي، ومن ثم تنحصر مهمة القاضي في نطاق الخبرات المتوارثة عبر الأجيال، لا وفق قواعد قانونية جاهزة من قبل المشرع. ويعمل القاضي علي تقريب هذه القواعد من التوقعات القانونية لدي غالبية الناس ومن ثم ينتفي التنازع، إذ إنها تصبح لسان حال نظام الأفعال الإنسانية أو المتحدث القانوني عن

النظام التلقائي المتطور. وقد تبدو هذه المهمة خالصة من الإبداع، لكنها علي العكس من ذلك، فالقاضي لا يبدع حقاً نظاماً قانونياً جديداً، لكن في سعية لحماية وتطوير فعالية نظام الأفعال القائم، فإن حصاد مجهوداته يظل سمة مميزة لنتائج الأفعال الإنسانية لا التصميم أو الوضع الإنساني - القانون الوضعي - وهذه السمة المميزة يمكن اعتبارها نوعاً من الإبداع، مع إدراك أن نتائج الأعمال الإنسانية هي ثمرة خبرة التجريب الطويلة لأجيال ملكت معرفة ليس بوسع فرد معين إمتلاكها وحده. ،وقد يخطئ رجل القضاء، وقد ينجح في اكتشاف ما يتطلبه الحكم الصحيح وفقاً لعقلانية النظام الفكري القائم، أو قد يضل خلال تفضيله لنتيجة في قضية معينة تعرض عليه، لكن لا يغير هذا من حقيقة أنه يواجه مشكلة تستلزم حلاً، والذي يجب أن يكون في معظم القضايا حلاً واحداً صحيحاً فحسب. وهذه هي المهمة الكامنة في أن إرادته أو استجابته العاطفية ليس لها مكان في ذلك الأمر، فغالباً ما يفضي به حدسه أكثر من إستدلاله المنطقي ratiocination إلي الحكم الصحيح [٩٢] وتظهر أهمية استناد القاضي إلي حدسه أو ضميره فحسب، متي استطاع بصورة عقلانية تحديد حكمه في قضية معينة في مقابل الاعتراضات المثارة ضده. وطالما أن رجل القضاء يعد مسئولاً عن حماية وتطوير نظام الأفعال الإنسانية فإن هذا الأ مر مهم للغاية. يجب علي القاضي أن يستقي معايير أحكامه من هذا النظام، ولا يعني ذلك الحفاظ علي الوضع الراهن status quo الكامن في العلاقات بين الأفراد، بل علي العكس من ذلك، فإن الخصيصة الأساسية لنظام الأفعال الانسانية الذي يخدمه رجل القضاء هي حمايته بواسطة تغييرات دائمة لقواعد معينة فقط، وإن كان اهتمام القاضي منصباً فقط علي العلاقات المجردة التي يجب ججماتيها أثناء تغيير قواعد معينة. بينما لا تكون أشكال نظام العلاقات المجردة بين الأفراد شبكة من العلاقات الدائمة تربط عناصر معينة ببعضها البعض، بل إنها شبكة متغيرة علي الدوام بتغير المحتوي. ومن هذه الزاوية، تظهر درجة الإبداع أو الإبتكار لدي القاضي، فهو لم يعين للحفاظ علي الأوضاع الراهنة، وما قد تمثله من قسر أو انتهاك للحرية الفردية. فمهمة القاضي ليست حماية الأوضاع القائمة، بل إن اهتمامه ينصب علي النظام الديناميكي (المتغير) الذي يتم الحفاظ عليه بواسطة التغيرات المستمرة في أوضاع أفراد معنيين،

وعلي الرغم من ذلك، فإن القاضي مسئول عن مساندة المبادي التي يقوم عليها نظام الأفعال الإنسانية القائم (٩٣).

وتحمل هذه العبارة تناقضاً، ظاهرياً إذ كيف يمكن تغيير الوضع الراهن الذي أحدثه نظام الأفعال الإنسانية، وفي الوقت نفسه مساندة النظام القائم؟ ويكشف هذا عن وجهين لها يك، الأ ول «تقدمي» يؤمن بالتغيير «والآخر «رجعي» يعتقد في مساندة النظام القائم. وتعد هذه الثنائية حقيقة ملموسة في فكر هايك برمته. ومن المحال أن يجد حلاً لهذا التناقض «بالتأكيد علي مهمة القاضي» برغم تغييره الديناميكي للقواعد العامة إلا إنها في النهاية تدور في فلك النظام القائم أو نظام الأفعال الإنسانية الملائم لزمان أو مكان معين، وبالصورة التي أوجدها نظام السوق. والمطلوب من رجل القضاء أن يكون «محافظاً» بخدمته لنظام صنعته غايات معينة، وأن يصبح «تقدمياً» بتغييره لقواعد هذا النظام بصفة مستمرة. «وعلي رجل القضاء ألا يهتم بتجاحات أفراد أو جماعات معينة، أو بأسباب قضية معينة، أو إرادة الحكومة، أو بأي أغراض»(٩٤) مع الوعي بأن أي تنظيم للأفعال الفردية يظل محكوماً في نهاية الأمر بإمكانية خدمته لغايات معينة تتفق مع أهدافه. ففي النظام الإشتراكي لا يمكن أن توجد القواعد التي تحكم الأفعال الفردية بمنأي عن نتائج محددة، وهي من وجهة نظره لا يمكن أن تكون عادلة لأنها تتطلب توازن مصالح معينة حسب أهميتها فالإشتراكية عنده هي في حقيقتها ثورة كبري ضد العدالة النزيهة أو غير المتحيزة. إنها تنظر فقط إلي مدي اتساق الأفعال الفردية مع غاية القواعد المستقلة، التي لا تهتم بنتائج التطبيقات في قضية معينة. وهكذا فإن حكم القانون الاشتراكي متناقض في عباراته (٩٥).

ويمنع النظام الاشتراكي تنفيذ تلك القواعد العامة التي تشكل أساساً نظرياً للنظام التلقائي للأفعال الإنسانية، لكنه في المقابل لا يملك شيئاً بالنسبة لعدالة السلوك الفردي. ومن منطلق السخرية، يمكن القول بأن الاشتراكي يحفظ اشتراكيته خارج الأعتبارات التي تحدد أحكامه، لكنه ليس قادراً علي الحكم وفقاً للمبادئ الاشتراكية. وقد تم اخفاء ذلك مؤخراً عن طريق الوثوق في الاعتقاد عوضاً عن الفعل، علي أساس مبادي السلوك الفردي العادل، مسترشداً بما يسمي «العدالة الاجتماعية» social jus-

tice، أو تلك العبارة التي تصف بصورة دقيقة استهداف نتائج محددة لأفراد أو جماعات معينة، وهذا الأمر لا يمكن رؤيته بداخل النظام التلقائي. «فالهجوم علي نظام الملكية الخاصة private property قد أوجد اعتقاداً واسعاً في انتشاره، بأن نظام الأحكام القانونية يستلزم تدعيماً من نظام يخدم مصالح معينة، لكن بتبرير نسق أو نظام الملكيات المتعددة لا يخدم مصلحة القائلين بالملكية فحسب - إنه يخدم كثيراً بوصفة مصلحة أولئك الذين لا يملكون، كما يخدم الذين يملكون - فقد كان تطور نظام الأفعال الإنسانية برمته، والذي تقوم عليه الحضارة الحديثة ممكناً فحسب بواسطة نظام الملكية الخاصة[٩٦] وهكذا ينفي «هايك» مايسمي «بالعدالة الاجتماعية» في ظل إيمانه بالملكية الخاصة أو الملكيات المتعددة التي يراها السبب الرئيسي في تطور نظام الأفعال الإنسانية أو النظام التلقائي الذي يخدمه القانون بضمان فعاليته واستمراريته، ويظل تحديد إطار قواعد القانون، وكل النظم الخاصة المتعددة عند «هايك»، والتي تدعم شكل نظم السوق من خلال سماتها المجردة أو العامة فحسب، ليس بتأثيرها أو نتائجها الخاصة بالنسبة لأفراد أو جماعات معينة . بل يمكن تبريرها في إتاحتها لمزيد من الفرص للجميع في ظل معيار شامل (عام) لمجهودات الفرد. «ومنذ آدم سميث تتم هذه العملية بواسطة أنصبة الفرد المحددة وفقاً لاقتصاد السوق الذي ارتبط غالباً بنظرية المباراة game - والتي تعتمد نتائجها علي مهارة الفرد وجهوده من ناحية، ومن ناحية أخري فرصة كل فرد في تحقيق نتائج معينة[٩٧] ويتفق الأفراد جميعهم علي تنفيذ قواعد هذه المباراة أو اللعبة، والرهان علي أنصبة الأفراد بصورة أكبر من استخدام أي منهج آخر، وفي الوقت نفسه تجعل نصيب كل فرد خاضعاً لكل ألوان المصادفات أو الأحداث غير المتوقعة، وهي لا تضمن بصورة حقيقة أن تكون تلك المصادفات أو الأحداث متطابقة دائماً مع استحقاقات ذاتية، أو وفق تقدير آخرين لجهود الأفراد.

(٥) حماية السلطة القضائية لنظام الأفعال الإنسانية

تهدف السلطة القضائية Jurisdiction إلي حماية تطور الأفعال الإنسانية، وهذه الأفعال متجددة علي الدوام ولايمكن توقع نتائجها بصورة دقيقة، ولذا يجب الاهتمام

بمحتوي القواعد القانونية التي يتم تنفيذها. وتعد هذه القواعد المسئولة عن إيجاد نظام الأفعال الإنسانية المسترشد بها علي الدوام. وتعود الأهمية التي تعزوها النظرية الليبرالية بصفة عامة إلي قواعد السلوك العادل كونها شرطاً ضرورياً من أجل حماية نظام التوالد الذاتي Self-generating أو النظام التلقائي لأفعال الأفراد في سعيهم لتحقيق غاياتهم علي أساس معارفهم الخاصة. «ولم يفترض مؤسسو النظرية الليبرالية العظام في القرن الثامن عشر ديفيد هيوم، آدم سميث وجود انسجام طبيعي بين المصالح، لكن محتوي النظرية أكد علي إمكانية توافق المصالح المتعارضة بين الأفراد بمراعاة قواعد السلوك الملائمة»[٩٨] ويلخص هذا المعني مفهوم «اليد الخفية» عند آدم سميث. فالتوجه الإنساني الأصيل نحو حب الذات يفضي في نهاية الأمر إلي تحقيق المصلحة العامة. ويكشف هذا التصور عن فهم فلاسفة القرن الثامن عشر للقانون من ناحية، ومن ناحية أخري دراستهم العميقة «لآلية السوق» وإدراكهم الارتباط الوثيق بين القانون وآلية السوق، ويعني أن مبادئ أو قواعد القانون الحقيقية، وبصفة أساسية نظام الملكيات المتعددة، وتنفيذ التعاقدات هي الضمان للتوافق الفعلي بين مخططات أفعال الأفراد المتباينة. «ويمكن تيسير كل القواعد القانونية مجردة ليس بوسعها فهم ما سوف يحدث دائماً، وسبب ذلك أن هذه القواعد العامة قد تختار قواعد تفضي إلي نظام من الأفعال الفردية أكثر فعالية إلي أن يفرض سيادته علي الجماعات الأخري التي لها نطاق أقل فعالية[٩٩].

ولايدور الحديث هنا عن قواعد قانونية مطلقة ينبغي الألتزام بها فحسب تحت أي ظروف، وفي كل الأحوال، وإنما عن قواعد نسبية تمليها ظروف الواقع ،متمثلة في الأعراف والعادات التي تتبعها جماعة أو مجتمع معين، وما تسهم به هذه الجماعات أو أفراد المجتمع هو مدي فعالية هذه القواعد وملائمتها لظروف الحياة في عصر أو مكان معين، وبالتالي تصبح مفاهيم العدالة أو المساواة متغيرة وفقاً لفعاليتها في بيئة ما. وعلي الجماعات الأخري أن تخذو حذو مثيلاتها، طالما أن قواعد الأخيرة قد أحرزت نجاحاً وفقاً لهذه القواعد ، وإلا إنهار هذه الجماعات وتلاشي وجودها. «فمهمة قواعد السلوك العادل ليست تنظيم جهود الأفراد من أجل غايات معينة متفق عليها، لكن لضمان نظام الأفعال الإنسانية ككل، والذي يمكّن كل فرد من الاستفادة بجهود

الآخرين في سعيهم لتحقيق غاياتهم الخاصة. وتفضي هذه القواعد إلي تشكيل النظام التلقائي الذي يمكن اعتباره ثمرة التجريب الطويلة في الماضي[100] ويأتي الحكم علي القواعد من نتائج ممارساتها العملية، ومن وجود عادات،معينة في جماعات مختلفة يجعل بعضها أقوي من الآخر. ولسوف تسود القواعد المؤكدة لأنها أكثر نجاحاً في إرشاد التوقعات «القائمة في العلاقة مع الآخرين. «وفي الحقيقة يعود سمو وتفوق القواعد المؤكدة إلي كونها صانعة النظام الفعال، ليس فحسب بداخل الجماعة المغلقة، بل أيضاً بين الناس الذين يصادفونها بصورة عرضية ولا يعرف بعضهم البعض، فهي ليست أوامر صادرة من جهة ما «كما أنها تخلق نظاماً عاماً بين الناس الذين لا يتطلعون لتحقيق هدف عام[101] وينبغي علي جميع الأفراد مراعاة تلك القواعد، لأن تحقيق كل فرد لغرضه الخاص يتوقف عليها، مع العلم بأن الأغراض الخاصة لأفراد مختلفين قد تكون مختلفة بصورة كلية. ومن الضروري أن تكون أفعال الأفراد متفقة مع القواعد العامة فقط، إذ إنه من غير المهم إدراك هذه القواعد بصورة واعية، فهذه القواعد تتطور بصورة تلقائية، وليس بوسع الأفراد إدراك كيفية تطورها أو إدراك معرفة كيفية العمل أو القيام بالفعل في ضوء هذه القواعد بدون معرفة أن القواعد هي كذا .. وكذا في صورة مصطلحات دقيقة ومنفصلة. وفي المقابل فإن المواقف الإنسانية غير المعتادة تعتمد بصورة مؤكدة علي «الحدس» طالما أن التوقعات القانونية منعدمة، ويشير ذلك إلي مايسمي «بحس العدالة»، غير أن هذا الحس لا يوجد بالضرورة عند كل فرد، بل يظل مقصوراً علي فئة من الناس تتمتع بهذه الموهبة. وعندما تصادف هذه المواقف غير العادية رجال القضاء، فإنه يتوجب عليهم الأسترشاد بحدسهم الإنساني العادل. ومن غير الممكن غالباً التمييز بين مجرد تفضيل وتوضيح القواعد الموجودة بوصفها ممارسات عملية، وبين القواعد التي لا يمتلك تصور عن أفعالها من قبل، بل تحظي عند عرضها بالقبول لأنها قواعد معقولة ومقبولة من الغالبية. وفي هذه الحالة لا يكون رجل القضاء حراً في إعلان أي حكم يراه، إذ إن القواعد التي يعلنها ستقوم بسد ثغرة محددة في هيكل القواعد المتعارف عليها من قبل «بأسلوب يخدم الحفاظ علي تطور نظام الأفعال الذي يجعل القواعد العامة المسبقة أمراً ممكناً.[102] ويدع هايك الفرصة لرجل القضاء بأن يصدر حكماً

بناءً علي حدسه، في ظل انعدام القاعدة العامة التي يمكن تطبيقها علي قضية ما مع حفاظة علي استمرارية تطور النظام التلقائي للأفعال الإنسانية.

ويمكن فهم هذه العملية من خلال نسق القواعد القانونية علي أنها ليست مجرد تطبيق أو تنفيذ أو أنها ممارسات أساسية تم توضيحها وتفصيلها من قبل فحسب، بل حيثما يوجد شك أصيل فيما هو مطلوب، إذ توجد في كثير من الحالات ثغرات حقيقية في القانون .ولذا فإن القاعدة الجديدة ستقوم بذاتها فحسب متي تحمل كل فرد مسئولية إيجاد قاعدة متعارف عليها باعتبارها قاعدة ملائمة .وبالرغم من أن قواعد السلوك العادل تشبه نظام الأ فعال الإنسانية في أنها أمر ممكن. إلا أنها ثمرة النمو التلقائي، ويستلزم كمالها التدريجي جهوداً متعمدة لرجال السلطة القضائية (أو أساتذة القانون الآخرين) الذين يطورون ويحسنون النظام القائم بوضع قواعد جديدة . وفي الحقيقة فإن القانون كما نعرفه لا يمكن تطويره أبداً بصورة تامة بدون مجهودات القضاةJudges أو حتي تدخل المشرع القانونيlegislator لتخليصه من الغايات الميتة التي قد يفضي إليها التطور التدريجي(١٠٣) . لكن نسق القواعد ككل غير مدين ببنيته لتصميم رجال القضاء أو المشرعين، بل إنه ثمرة لعملية تطور عبر سلسلة من النمو التلقائي للعادات، وإضافات متعمدة إلي النسق القائم الذي يتفاعل معها علي الدوام. وهذان العاملان ـ نمو العادات والإضافات المتعمدة – قد أحدثا أثرهما في ظل ظروف أخري ساهمت أيضاً في ذلك، وساعدت في صياغة نظام واقعي للأفعال الإنسانية. ولم يوضع القانون دفعة واحدة ككل، بل إن المحاولات المتنوعة لتنظيم القوانين لم تك إلا محاولات لتنظيم شكل القانون الموجود بالإضافة إليه أو استبعاد قواعد غير متسقة مع هذا الشكل. ويبقي لدي رجل القضاء دائماً حل للمنازعات المجهولة قانونياً، والتي قد تحتاج في الحقيقة إلي أكثر من حل فردي. ومن ثم تظل مهمة رجل القضاء مهمة فكرية غير عاطفية. هذه المهمة هي تحسين أو تطوير الأفعال التلقائية من خلال أحكامه غير المتحيزة.

تعقيب

يظل مفهوم الحرية عند «هايك» هو انعدام القسر الخارجى، وهذا المفهوم قانونى بالدرجة الأولى، مع الايمان بأن تحقق هذا المفهوم بصورة مؤكدة يتم من خلال الملكية الخاصة التى يضمنها القانون وهذا هو المعنى الكامل للمفهوم، وبالتالى فإن القسر الحقيقى ليس قسر القوانين أو صور القواعد العامة للسلوك العادل التى يقول بها، والتى يمكن تنفيذها فى جميع الناس بصورة متساوية. وتظل القوانين التى تمارس القسر مرتبطة بالسلطة ممثلة فى نظام أو فرد، وتفرض السلطة - من خلال التوجيه - على الأفراد القيام بأفعال محددة تخدم فى النهاية أغراضها الخاصة. لكن يبقى مفهوم القسر عند «هايك» مخادعا كما هو الحال مع مفهوم الحرية. وتعود هذه المشكلة إلى أنه لا يستخدم فى تعريفاته أسلوب التحليل الشامل للمصطلحات، فهو يسلم بالحرية كمسلمة، وباعتبارها قيمة فى حد ذاتها، وفى المقابل يرفض مجموعة من التعريفات للحرية - الحرية السياسية، والحرية الميتافيزيقية (الذاتية)، والحرية بوصفها قدرة، - لكنه لا يفعل ذلك فى ظل إطار مرجعى يدرس المفهوم من جوانب متعددة، ويحلله فى سياق تاريخى واجتماعى، وإنما تظل الصورة عنده: أعتقد فى هذا، وأرفض ذلك، دونما تحليل شامل للمفهوم فى سياقاته المختلفة. وعندما يتحدث عن القسر فإنه يراه مرادفاً لممارسة الخداع والتحايل، ومن ثم يصير تعريفه أكثر غموضاً

بعد تداخله مع مفاهيم أخرى، ويفضى به الأمر إلى سلسلة من المترادفات، فالخداع قد يعنى الكذب، فيصير الكذب مرادفاً للقسر. وبالتالى يمكن تعريف الحرية مثلاً بأنها انعدام الكذب، ولا يعنى القسر عنده انعدام الاختيار بل قد يوضع الإنسان فى موقف لا يستطيع منه أن يختار ما يرغبه من فعل معين، لكن فى الوقت نفسه بوسع الانسان الاختيارمن بين رغبات أو بدائل اتاحتها سلطة معينة، فقد يتم الاختيار لكن وفقاً لبدائل جميعها مفروض من قبل فرد أو سلطة معينة، ولا يعد هذا اختياراً أصيلاً، فالاختيار الذى يعنى الحرية بمعناها الحقيقى هو الذى يسمح للفرد باستعمال معرفته الخاصة، فاستخدامها يعنى تحقق حريته، وهذا ما لا تتيحه الاختيارات المفروضة من قبل آخر. ومن الواضح أنه لا يستعمل كلمة «القسر» فى وصف مواقف خاصة بأفراد أو جماعات معينة. وانما يحاول أن يصف بها معنى عاماً. ويضع هايك فارقاً بين من لديه القدرة على العمل فى ظل الاقتصاد الرأسمالى فى مقابل أجر ضئيل، وبين نظيره الذى يتم توجيهه للقيام بأعمال أو مهام محددة سلفاً فى ظل الاقتصاد الشمولى أو المخطط بصورة كاملة. والفارق هنا فارق فى درجة أو حجم القسر. ففى حالة القسر الممارس لدى الأنظمة الرأسمالية تبدو هذه الحالة هى الحد الأدنى من القسر، وعلى العكس من ذلك يمارس الاقتصاد الشمولى قسرا أكبر وأشد عندما يفرض على فرد معين عمل محدد بقصد ما. ويدلل هذا الفارق على أنه لا يمكن تجنب القسر بأى حال من الأحوال.

غير أن هذا الفارق أو المعيار يبدو كمياً: قسر أعظم وقسر أقل، ومن ثم لا يوجد معيار كيفى «يحدد ما هو القسر أو ماهى طبيعته. وفى المقابل اصطنع قواعده العامة للسلوك العادل، والتى تمارس قسرا على الفرد أو تكرهه على فعل أشياء محددة، ولذلك فبوسعه أن يضع تخطيطا لحياته بحرية، ويبرر هايك أنواعاً من القسر يعتبرها واجبة الطاعة، ومنها على سبيل المثال: فرض الضرائب، والتجنيد الاجبارى. فيرى أنها أنواع مخففة من القسر، فالسمة المميزة لهذه الأنواع، هى المساواة بين الأفراد. وهذه المساواة ملزمة للحكومة والمواطنين على حد سواء. لكن هذه الأنواع محددة من قبل سلطة معينة تصدر أوامرها فى صورة قوانين واجبة الطاعة، ولهذا فإنها صورة من صور القسر لا ينبغى حسابها وفقا للكم «باعتبارها مخففة وأنها تعنى المساواة بتطبيقها

على الأفراد جميعهم ولا يعنى هذا كله أنه يمكن حساب القسر حسابا كميا، فعلى سبيل المثال لا يمكن اعتبار التجنيد الاجبارى فى حرب غير عادلة (حرب ڤيتنام مثلا) قسراً مخففا وفى الوقت نفسه يتغنى «هايك» بمثل المجتمع القديم الذى لم يمكن فيه تجنيد اجبارى - المجتمع اليونانى - غير أن نزعته المحافظة فى جوهرها، التقدمية فى ظاهرها، تستدعى محاباه السلطة السياسية فى بعض الأحيان، مع إدراك أن التجنيد الإجبارى قد يكون ضرورة فى حالة الدفاع عن الوطن، ومن هنا يصبح النظر إلى مسألة التجنيد الإجبارى من منطلق كيفى لاكمى.

وبالنسبة للإحتكارات بإعتبارها إحدى وسائل القسر، فإنه يرى أن نمط الاحتكارات الموجود فى اقتصاد السوق ليس قسرا بالمعنى المعروف للكلمة، فمن حق البائع أو المحتكر لسلعة معنية أن يحدد الثمن أو العائد الذى يعود عليه منها كيفما اتفق له، ويسمح القانون بذلك.

وفى المقابل إذا لم يدفع المشترى الثمن المحدد لهذه السلعة فليس من حقه الحصول عليها. وتصبح حالة الاحتكار الوحيدة التى يرفضها هايك هى ارتفاع السلعة المحتكرة، والتى تمثل حاجة ضرورية للفرد، وفيما عدا ذلك فإن الاحتكار مقبول فى ظل اقتصاد السوق القائم على المنافسة، طالما أنه يتم خلال العرض والطلب.

ومن زاوية ليبرالية محافظة صريحة العداء للمذاهب الاشتراكية عامة وللمذهب الشيوعى أو الشمولى خاصة - يشبه النازية والفاشية - يرى أن العمال أو الطبقة العمالية تمارس القسر أيضاً، فعندما يفرض العمال شروطهم على صاحب العمل فإن ذلك يعد قسرا، وحتى فى ظل عدم توافر فرص العمل - البطالة - فإنهم قادرون ، على إحداث الشغب الذى لايخرج عن كونه ممارسة للقسر. أما فى اقتصاد السوق فإن القسر أمر مبالغ فيه من جانب أنصار المذهب الجماعى أ و الشمولى، وهنا يسقط هايك من حساباته قدرة صاحب العمل على الممارسة الفعلية للقسر بواسطة ساعات عمل طويلة، فى ظروف غير آمنة فى مقابل أجر ضئيل أو حتى قدرته الاستغناء عن العمال أو طردهم لأسباب اقتصادية أو تقنية. ويمكن الخروج بنتيجتين مؤداهما: اعتقاده فى وجود تدرج من القسر أخف وطأة من احتكارات أصحاب الأعمال لسلع معينة بطريقة أو بأخرى فى ظل نظام الاقتصاد الحر. وقدرته على اقصاء العوامل الحقيقة للقسر

بصورة عملية تتمثل فى تحديده للقسر بأنه وقوع الفرد تحت سيطرة وتوجيه آخر لخدمة أغراض معينة فحسب، وهذا التصور يضع «هايك» فى زمرة الليبراليين المتطرفين، طالما أن الأفعال حرة، وجميع الصفقات أو التعاملات الاقتصادية اختيارية، ومنسجمة مع المبادئ الليبرالية مهما كانت نتائجها، وقد جاء هذا التصور محاولة لإغلاق الباب أمام الليبراليين العقلانيين من ناحية (التراث الفرنسى خاصة) والليبراليين التقدميين (الجناح اليسارى الليبرالى) من ناحية أخرى. إن أهم مايميز كتابات «هايك» فى الفلسفة الاجتماعية فى كتابه دستور الحرية عام ١٩٦٠ هو نظريته عن القانون وما احتوته من تفسيرات عن طبيعة القانون بوصفها أبحاثا صورية أو شكلية فى أهم التشريع، وترتبط فلسفته القانونية بجوانب عديدة من فلسفته، تتصل بعلم المناهج فى العلوم الاجتماعية، وبنظريته عن العدالة. وتهدف هذه التفسيرات فى نهاية الأمر إلى وضع الظواهر القانونية فى سياق الشروط الجوهرية لوجود النظام التلقائى للأفعال الإنسانية أو المجتمع الحر. وعند الحديث عن نظريته فى القانون فإن المقصد هو تلك القواعد أو القوانين العامة المجردة - غير الشخصية - التى تحكم إطار العلاقات الاجتماعية بين الأفراد، وعليها تقوم أسس المجتمعات الحرة، باسترشاد أفرادها بقواعد السلوك العادل، فهذه القواعد قادرة على توزيع الموارد المتاحة من خلال قوى السوق العامة والمجردة.

غير أنه لا يمكن إدراج هذه النظرية ضمن المدارس الحالية للتشريع القانونى أو الفقه الدستورى، فمن المعتاد تقسيم مدارس فلسفة التشريع إلى نوعين ١- مدرسة القانون الطبيعى، ٢- مدرسة القانون الوضعى، والفارق المميز عند كل منهما هو طبيعة القانون. وبالنسبة لمنظرى القانون الطبيعى فقد حددوا شرعية قواعد النسق التشريعى للقانون وفقا لاتساقها مع مجموعة من قواعد السلوك خارج هذا النسق، قواعد أخلاقية لا تعتمد على القيم الذاتية لمنظرى القانون أو رجال التشريع، لكن على تطبيقها بصورة كلية وشاملة، وفى المقابل يعتقد رجال التشريع الوضعيين فى مجموعة من المذاهب تبدو متناقضة مع وجهة نظر أنصار القانون الطبيعى، فهم يؤمنون بأن مسائل الشرعية القانونية أو صدق التشريعات منفصلة بصورة منطقية عن المسائل المتعلقة بالاعتبارية أو القيمة الاخلاقية، فالمهم عندهم إيجاد قواعد

قانونية مؤكدة. وبالنسبة «لهايك» فإنه لم يقبل بعض تأويلات القانون الطبيعى التى قال بها بعض أنصار المذهب العقلانى، بإعلانهم عن المبادئ الأخلاقية المجردة كقواعد للتشريع القانونى الصحيح، إذ إن هذه القواعد تسمح بتهاوى وسقوط النظم القانونية الراسخة. والتى تطورت بصورة تلقائية، ومع ذلك تلعب هذه القواعد أو المبادي الأخلاقية المجردة دوراً أساسياً وحاسماً فى نظريته عن القانون. ويكشف هذا التناقض عن محاولة «هايك» دعم المبادئ أو القواعد القانونية الراسخة، لأنها من وجهة نظره جاءت نتاجاً لخبرات متراكمة، وأجيال عديدة صاغتها فى ظل التطور التلقائى للمجتمع الإنسانى، لكنه فى الوقت نفسه قلق من جهة الطبيعة الثابتة لتلك المبادئ، والتى قد تستدعى التغير وفقا لتكيفها فى الأفعال الفردية المتجددة باستمرار، وإتاحة الفرص لخبرات قانونية جديدة تسمح بتطور نظام الأفعال التلقائى، وعدم انغلاقه على قواعد ثابتة عامة ومجردة. وبالنسبة لنظريات القانون الوضعى فإنه يراها جميعها مجرد تأويلات لنظرية الأوامر القانونية، أى أوامر السلطة التى تصدر القوانين، فهدف الحرية عنده فى أسمى معانيها هو الحد من سيطرة السلطات ذات الطبيعة الشخصية، وهكذا هدف القانون عنده مرادف لهدف الحرية، إنه ليس حاجزا أمام الحرية الفردية، بل إنه شرط جوهرى لتحققها، ولايعنى القانون عنده وسيلة للسلطة السياسية، ولاينبغى أن يكون كذلك، فهو على النقيض من أنصار الوضعية القانونية فى تأكيدهم على دور السلطة فى صنع القانون. وعلى العكس من النظريات السلبية عن الحرية، أى انعدام القسر لم ير «هايك» وجود خصومه أو عداء بين القانون والحرية فهو لا يتفق مع مقولة بنتام: إن كل قانون هو انتهاك للحرية، بل أقام الحجة على أنه مبرر فحسب وفقا لمنفعته الفردية، على اعتبار أنه لو فقدت الحرية، فإن محتوى القانون هو البديل عن ذلك بما يجلبه من منفعة، وهنا يمكن اكتشاف تناقض آخر، إذ إن هذا التصور يعد حاجزا أمام الحرية، فإذا كانت الحرية عنده قيمة فى حد ذاتها، وكما يسلم هو، فإنها لا يمكن أن تكون جزءا من قيمة أسمى منها وهى المنفعة التى يحققها القانون . ويبرر «هايك» القيود القانونية المفروضة على حرية الفرد بأنها لازمة لكى تستمر الحرية أو تواصل تقدمها، ويعد من أوائل الداعين إلى هذا التصور أى الحرية فى ظل القانون، وتصبح القوانين لدى أي نظام فى توجيهها إلى تحقيق

أهداف أو غايات معينة دعوة إلى أن يكون للقانون وجود حقيقي، باعتبارها غير منسجمة مع الحرية. إنه يطرح علاقة «علية» أو سببية بين القوانين والحرية الفردية، بين القوانين بوصفها قواعد عامة، والحرية بمعنى تحقيق الأهداف والغايات. هي إذاً علاقة «عليّة» وليست منطقية، لأن ذلك يعد انقاصا من قدر الحرية، فهي ليست علاقة تتحدد بصورة عقلانية خالصة، وإنما تمليها ظروف الواقع أي الرغبة في تحقيق أهداف فردية معينة، ويؤكد «هايك» على ضرورة فهم هذه العلاقة من خلال إصراره على ارتباط الحرية بالقانون بصورة واقعية يتطلبها نظامه التلقائي للأفعال الإنسانية، فارتباطهما منطقياً يقوض دعائم صحته باعتباره أن ذلك يعني اتساقهما، ومن هنا فلا يمكن عقد صلة بين الحرية والقانون، ويصبح الحديث عن صلتهما لا يضيف جديداً. وغاية «هايك» هي مطابقة القواعد العامة للسلوك الفردي أو العادل لقوانين الطبيعية في العالم الطبيعي فهي مثلها لا تنبثق من إرادة فرد أو سلطة معينة، أي أنها تلقائية كقوانين الطبيعة. ويمكن القول بأن إصرار هايك على ربط الحرية بالقانون أو القواعد العامة المجردة، ثم تلازمهما مع الملكية وكلها روابط ليبرالية قديمة، لا يعني البحث عن الحرية الحقيقية للإنسان، بل لا تعدو كونها بحثاً عميقاً عن الحرية في سجلات التراث الليبرالي، وتقديمها في صورة جديدة وفقاً لمفردات القرن العشرين الاجتماعية والسياسية. إنه راصد عميق للمبادئ التي شكلت التراث الليبرالي، والتي حاول إضفاء صياغة جديدة عليها.

الهوامش

(١) IThe Constitution liberty. p. 133

(٢) Ibid . p. 133

(٣) f.h. knight. Conflict of values: freedom and justice. in goals of economic life. ed. a. dudly ward. N.Y.. 1953. p.208.

(٤) Constitution of liberty. p. 134.

(٥) Ibid.. p. 138.

(٦) the political order a Free people.. p. 111.

(٧) the constitution of liberty. op. cit. p. 138.

(٨) Ibid. p. 144.

(٩) loc.cit

(١٠) the political order of a free people.. p. 160.

(١١) the Constitution of liberty.. p.144.

(١٢) Ibid.pp.144-45.

(١٣) Mill. op. cit.. pp. 75-79.

(١٤) the constitution of liberty. p. 145.

(١٥) Ibid. p. 135.

(١٦) loc. cit.

(١٧) new studies, p.134.

(١٨) Ibid., p. 135.

(١٩) Loc. cit.

(٢٠) the political order of a free people. p. 131.

(٢١) the constitution of liberty, p. 135.

(٢٢) Ibid., p. 136.

(٢٣) loc.cit.

(٢٤) D. lioyed. the idea of law. penguin book, london, 1991, p. 144.

(٢٥) Trotsky, the revolution betrayed. n.y. 1937, p.76.

يعد تروتسكى trotsky (١٨٧٩ ـ ١٩٤٠) أحد الماركسيين الذين عارضوا الماركسية ولينين، واتخذ موقفا ساخرا صلباً من حكم ستالين.. وكانت معارضته للماركسية مبنية أول الأمر على أساس تناقضها مع حرية الفرد ومكانته فى المجتمع، لكنه ما لبث أن انضم إلى الحرية الماركسية بكل قوته وكان محور خلافه مع «ستالين» رؤيته لتوسيع الثورة الاشتراكية، ورفع لواء الثورة الدائمة.

د. عبدالوهاب الكيالى، كامل الزهيرى، الموسوعة السياسية، ص ١٥١، ١٥٢.

(٢٦) the constitution of liberty, p. 137.

(٢٧) Ibid., 140.

(٢٨) هايك، الغرور القاتل، مرجع سبق ذكره ، ص ٥٠.

(٢٩) locke, the second treatise of government, ed by Thomas p. peardon, the library of Li-beralarts . U.S.A, 1983,. p.70.

(٣٠) b. Malinowski, freedom and civilization, london, 1944, pp. 132-33.

(٣١) the constitution of liberty, p. 140.

(٣٢) Ibid., p. 141.

(٣٣) kant, critique of practical reason, ed. lw. beck, chicago, university press, 1049, p. 87.

(٣٤) the constitution of liberty, p. 141.

(٣٥) j.w. jones, the law and legal theory of the Greeks, oxford univ. london. 1956. p.91.

(٣٦) برنارد شفارتز، القانون فى أمريكا، ترجمة وتعليق ياقوت العشماوى، دار المعارف، القاهرة. ١٩٨٠ص ٤٢.

(٣٧) Dennis Lioyed, the idea of law, penguin books, london, 1991. p. 139.

(٣٨) new studies, p. 99.

(٣٩) The constitution of liberty, p. 143.

(٤٠) Neumann, The democratic and the Authoritarian state, Glencoe III, 1957, p. 31.

(٤١) Frank cunningham, Democratic theory and socialism, cambridge univ. press, london 1987, 127.

(٤٢) L.I. Harden: The Noble Lie: the British constitution and Rule of law, Hutchin-son, london, 1986, p. 5.

(٤٣) The road to serfdom, p. 79.

(٤٤) C. H. Mcllwain, The high court of parliament, Yale university press, New Haven, p. 203.

(٤٥) New studies, p. 100.

(٤٦) Tomlinson, op. cit., p. 36.

(٤٧) The constitutioni of libery, p.206.

(٤٨) The political order of A free people, p. 163.

(٤٩) The cons. of liberty, p. 20

(٥٠) Ibid., p. 208

(٥١) loc. cit.

(٥٢) Ibid., p.

(٥٣) Loc., Cit.

(٥٤) New studies, p. 98.

(٥٥) the constition of liberty, p. 211.

(٥٦) برنارد شفارتز، مرجع سبق ذكره، ص ٢٢٦.

(٥٧) new studies, pp. 100-101

(٥٨) The constitution of liberty, P. 211.

(٥٩) D. lioyed, op. cit, p. 141.

(٦٠) The constitution of liberty, p. 216.

(٦١) The political order of A free people, pp. 100-11.

(٦٢) The constitution of liberty, p. 216.

(٦٣) Ibid., p. 216.

(٦٤) Ibid., p. 217.

(٦٥) Loc, cit..

(٦٦) The political order of a free people, p. 124.
(٦٧) The constitution of libery, p 217.
(٦٨) D. Lioyed, op. cit., P. 161.
(٦٩) The constitution of liberty, p. 218.
(٧٠) Loc. Cit.
(٧١) Rules and order, p. 107.
(٧٢) The Mirage of social justice, p. 43.
(٧٣) Rules and order. p. 112.
(٧٤) Loc, cit.
(٧٥) Ibid., p113.
(٧٦) Ibid., p. 114.
(٧٧) Loc, cit.
(٧٨) Rules and order. p. 94.
(٧٩) Ibid., p.95.
(٨٠) Loc, cit.
(٨١) Ibid., p.96.
(٨٢) Loc, cit.
(٨٣) Rules and order. p. 97.
(٨٤) Loc, cit.
(٨٥) The road to serfdom., p 72
(٨٦) Rules and order., p.98.
(٨٧) T he road to serfdom., p 74.
(٨٨) Rules and order., p.98.
(٨٩) Ibid., p.118.
(٩٠) New studies, p. 136.

(٩١) Rules and order., p.119.

(٩٢) Ibid., pp.119120.

(٩٣) Loc, cit.

(٩٤) Loc. cit.

(٩٥) Ibid., pp.119121.

(٩٦) Loc, cit.

(٩٧) New studies, p. 137.

(٩٨) Ibid., 135.

(٩٩) Rules and order., p99.

(١٠٠) New studies, p. 136.

(١٠١) Rules and order., p99.

(١٠٢) Rules and order., p100.

(١٠٣) Loc. cit.

الفصل الرابع

الحرية مفهوم سلبى للعدالة

تمهيد :

أولاً: مفهوم العدالة

١ – العدالة سمة مميزة للسلوك الإنسانى.

٢ – علاقة العدالة بالقانون.

٣ـ القيمة السلبية لقواعد السلوك العادل.

٤ـ نقد أيديولوجية المذهب الوضعى فى القانون.

ثانياً: الحرية والعدالة الاجتماعية

١ـ الملكية أساس الحرية والعدالة.

٢ـ غموض كلمة (اجتماعى)

٣ـ الحرية انتفاء العدالة الاجتماعية.

٤ـ العدالة بين هايك ورولز

تعقيب

الفصل الرابع

الحرية مفهوم سلبى للعدالة

تمهيد :

يطرح هذا الفصل الحرية بوصفها مفهوماً سلبياً للعدالة. ويتمثل هذا المفهوم فى أن العدالة سمة مميزة للسلوك الإنسانى لا الفعل الإنسانى، فلا يمكن أن نطلق على نتائج فعل ما أنها عادلة أو غير عادلة. وتشرح قواعد العدالة كيفية السلوك الإنسانى عند موقف معين فحسب. ومن ثم يتجرد مفهوم العدالة من غرض أو هدف أو نتيجة معينة. ومن هنا تتحقق الحرية الفردية بصورتها التلقائية. ولا تعنى العدالة القانون بصورة دقيقة، وإن كان القانون الذى يتضمن قواعد السلوك العادل يظل راسخاً وثابتاً بصفة خاصة. ويخدم القانون العدالة لا العكس. وهكذا تظل العدالة أساس القانون. ويعد نقيض هذا التصور أمراً مناسباً لطبيعة الحرية الفردية. وتأتى قواعد السلوك العادل التى يجب أن يتضمنها القانون قواعداً مستقلة بصفة نهائية. وتمثل صورة قانون «الأعراف»، كما أنها تعد القواعد المقابلة للقواعد المتبعة بصفة نهائية – القواعد

المنظمة لعمل الحكومة - بالإضافة إلى كونها أساس القانون الخاص والقانون الجنائى. وتتميز هذه القواعد «بالسلبية»، حيث إنها لاتفرض القيام بفعل معين، إنما تحرم بعض أنواع الأفعال بالنسبة للفرد فحسب، أو تحدد فقط إلى أى مدى أو درجة يمكن التصريح بأنواع من الأفعال، وتدع الحكم على فعل معين للقائم بهذا الفعل فى ضوء أهدافه الخاصة. ويستلزم القول بأن العدالة تقرر القانون لا العكس، نقداً لأيديولوچية المذهب الوضعى فى القانون، والذى يرى أن العدالة قد أوجدها القانون الوضعى فقط، وأنه لا توجد عدالة «مجردة» بل ثمة عدالة نسبية فحسب. ووفقاً للمفهوم السلبى للعدالة المتمثل فى قواعد السلوك العادل التى وجدت أصلاً لتحمى الملكية الخاصة، أو الملكيات المتعددة بصورة أكثر دقة، ويمكن اعتبار هذه الملكيات أساس نشأة النظام الموسع للتعاون البشرى أو اقتصاد السوق. ومن ثم تصبح الملكية أساساً للعدالة، فالرغبة فى المحافظة على هذا الملكيات أوجدت العدالة. ولا يمكن نسبة كلمة «اجتماعى» إلى العدالة، حيث إن الكلمة خلو من المعنى، أو بتعبير أدق يتم استخدامها بصورة فضفاضة لا تؤدى إلى معنى محدد. وباعتبار أن الملكيات المتعددة أساس العدالة. وبما أن العدالة تحفظ مجال الحرية الفردية (التلقائى)، وبالتالى تصون الملكيات المتعددة ضد الانتهاك أو التعدى، ووفقاً لخلو كلمة «اجتماعى» من معنى محدد، فإن الحرية تعد انتفاءً للعدالة الاجتماعية. وعندما نكون بصدد تناول مفهوم العدالة فإنه لا يمكن إغفال اسم «جون رولز» كصاحب نظرية فى العدالة أحدثت دوياً على ساحة الفكر المعاصر، ولذا لزم عقد مقارنة بينه وبين هايك.

أولاً: مفهوم العدالة

(١) العدالة سمة مميزة للسلوك الإنسانى.

يظل مفهوم العدالة دائما مفردة أساسية من مفردات الفلسفة السياسية ولا يمكن بصورة أو بأخرى عدم الألتفات إليه باهتمام يليق به فهو ليس مجرد عرض نسقى لأفكار سياسية يمكن التغاضى عنه عند مناقشتها. ويعد أول مقال نسقى فى الفلسفة السياسية (جمهورية أفلاطون) بحثاً فى طبيعة العدالة، وذلك من خلال تقديم حالة العدالة بصورة مثالية.

ويمكن تطبيق مفهوم العدالة على السلوك الإنسانى إذ إنها ثابتة من خلال قواعد السلوك العادل. وتعد السمة الأساسية لهذه القواعد أنها مجردة، أى لا تتعلق بأغراض أو أهداف محددة.

وتحقق هذه القواعد حماية النظام التلقائى الذى يمكن الأفراد من السعى إلى تحقيق غاياتهم الخاصة بصورة مؤكدة فحسب. وقد جاء اختيار مصطلح «قواعد السلوك العادل» The Rules Of Just Conduct، لوصف تلك «القواعد المستقلة بصفة نهائية» End - Independent Rules التى تخدم بنية النظام التلقائى فى مقابل «قواعد النظام التابعة بصفة نهائية[١]» End - Dependent Rules Of Organization وتمثل قواعد

السلوك العادل صورة قانون الأعراف Common Law الذى يعد أساس القانون الخاص،القاانون الجنائى. كما تجعل هذه القواعد «المجتمع المنفتح» Open Society أمراً ممكناً. وفى المقابل تشكل قواعد التنظيم التابعة بصفة نهائية شكل «القانون العام» "PUBLIC LAW " الذى يحدد نظام عمل الحكومة. ويتم طرح قواعد السلوك العادل كقانون واجب إطاعتة ضد مقولة: إن كل المسائل، ومن ضمنها مسألة العدالة يمكن تقريرها أو البت فيها عن طريق السلطة التشريعية Legislature باعتبار أن إدارة السلطة التشريعية هى التى تقرر ما هو عادل.

إن السلوك الإنسانى عند «هايك» وحده ما يمكن تسميته سلوكاً عادلاً أو غير عادل. ويعنى ذلك أن كل فرد مسئول عما يأتيه من أفعال سواء أكان ذلك مسموحاً به أم لا. إنه يرى أن العدالة ليست مسئولة أو غير مرتبطة بنتائج الأفعال، إنما مرتبطة بالسلوك فحسب. من ومن ثم تفسر قواعد السلوك العادل كيفية تصرف الفرد أو سلوكه تجاه أمر يود فعله «وقد أستمد هايك» تصوره عن ارتباط العدالة بالقانون من الفلسفة القانونية المخافظة «خاصة عند ديفيد هيوم»[٢].

ولا يمكن تطبيق مصطلح عادل أو غير عادل على «ظرف» أو «حالة» أكثر من تطبيقه على القواعد التى تحكم الأفعال الإنسانية، فإن ذلك يعد خطأ مطلقاً. ويكون التساؤل: هل يمكن وصف حال فرد ما ولدّ بعيب خلقى، أو فقد محبوبه بأن ذلك غير عادل؟ إن الطبيعة ليست عادلة أو غير عادلة. ويمكن نسبة الإستخدام الشائع لكلمة «العدالة» إلى العادة المتأصلة لدى الإنسان فى تفسيره للعالم الطبيعى بصورة تجسيدية أو تشخيصية تفضى به إلى سوء أستعمال كلمتى: عادل وغير عادل.

وفى مقابل ذلك، يؤكد هانز كيلسن H. Kelsen أحدأنصار المذهب الوضعى فى القانون - على أن العدالة هى سمة مميزة لأمر من الأمور الفعلية - الواقعية - أكثر من كونها سمة مميزة لأفعال الإنسان. ويمكن أن تتحقق العدالة بصفة فطرية لا بصفة ضرورية، فطبيعة النظام (الاجتماعى) هى المنظمة للعلاقت المتبادلة بين الناس، ولذا تعد العدالة فضيلة إنسانية بصفة عرضية فحسب. ويكون الإنسان عادلاً إذا جاء سلوكة مطابقاً لمعايير النظم الإجتماعية المفترض عدالتها.. فالعدالة سعادة إجتماعية، إنها سعادة يضمنها النظام الاجتماعى»[٣].

لكن قواعد العدالة عند «هايك» ليست نسبية كما هى عند «كيلسن». إن العدالة ليست بصورة واضحة إرادة الأغلبية، توازن جماعات المصالح، بل هى قواعد مجردة أو قوانين عامة لا تشير إلى حالات معينة، ولا تتضمن الإشارة إلى أفراد بعينهم حسب المكانة أو المنزلة الأجتماعية. إن ما يطرحه «كيلسن» يجعلنا نبحث دائما عن نبحث دائما عن الفاعل أو العامل المسئول عن كل ما يتعلق بنا. «لكن ما من شئ يخضع للسيطرة الإنسانية يمكن أن يكون عادلا. كما أن الرغبة فى تحقيق العدالة ليست حجة صادقة بالضرورة على جعلنا خاضعين للسيطرة الإنسانية لأن هذا الأمر ذاته قد يكون غير عادل أو غير أخلاقى»[٤] ولاتفترض نظرية هايك عن القانون أو العدالة وجود نمط واحد من القانون (التشريع)، بل توجد نظم قانونية بوصفها نظم القواعد العامة التى توجد بصفة مستقلة عن السلطات التشريعية.

وقد خرجت تلك القواعد العامة إلى حيز الوجود من خلال عملية تطور تكيفت مع بيئتها بصورة مستقلة عن تدخل السلطة التشريعية. ويمكن وصف الواجب الأخلاقى أو القانونى لأمر من الأمور بأنه عادل فى ظروف معينة .ويمكن توجيه الأفراد فى ظل الظروف النادرة فحسب: الكوارث، المجاعات، المآسى، نحو غايات محددة بوصفها تحقق العدالة [٥] لكن القواعد التى يحاول الناس عن طريقها تحديد أنواع الأفعال العادلة أو غير العادلة هى ذاتها قد تكون صحيحة أو خاطئة، والوسائل الأساسية لوصف قاعدة ما بأنها غير عادلة أو التى تصف نوع الأفعال العادلة هى غير عادلة. «والذى يعنينا فى الواقع، عندما نقول على سبيل المثال: إنّ القاعدة التى نثبت أنها عادلة قد تكون غير عادلة عند التطبيق على حالة معينة. ومن ثم فهى قاعدة خاطئة طالما أنها لم تحدد بصورة كافية ما نعتبره عدلاً»[٦] وإن الصياغة اللفظية للقاعدة (العادلة» ليست تعبيراً كافياً عن أنها القاعدة التى يمكن أن نسترشد بها فى حكمنا على فعل ما بأنه عادل. ويعد الفعل الإنسانى غير عادل فحسب عندما يكون خرقاً لبعض القواعد العامة. وعندئذ تكون القضية: ما هى القواعد التى تجعل أشكال السلوك المؤكدة ملزمة؟

لا تقتصر كلمة «عادل» أو «غير عادل» على أفعال الأفراد ـ التلقائية ـ بل تنطبق أيضاً على أفعال النظام السياسى، باعتبار أن الحكومة غير المجتمع، فالأولى تعتمد

على النظام المقصود أو المتعمد أما الثانى فيقوم على النظام التلقائيأو أفعال الأفراد التلقائية ومن ثم يمكن القول بأن نظام المجتمع قد يتأثر بأفعال الحكومة متى كان تلقائياً، ولذا يصح إطلاق لفظ عادل أو غير عادل على تلك الأفعال، بينما لا يمكن إطلاق هذا المسمى على النتائج الخاصة بالعملية الاجتماعية، لأنها تتعلق بأفعال غير متعمدة أو تلقائية.

«إن عدالة أو عدم عدالة المطالب الفردية هى التى تجعل الحكومة تقرر ما يجب على الفرد فعله فى ضوء قواعد السلوك العادل وليس فى ضوء النتائج الخاصة التى تنتج من تطبيقها على حالة فردية.»[٧]

ويؤكد «هايك» على أن تكون الحكومة عادلة فى جميع أفعالها بصورة مؤكدة. ومن ثم يجب التزامها بالرأى العام الذى يقودها عبر القواعد التى يمكن إدراكها من قبل الأفراد، وبناء على ذلك، فإن الفرد يقوم بأفعاله وفقاً لما تحدده هذه القواعد سواء جاء فعله مطابقاً لها أم لا. وتمكن مهمة الحكومة فى قدرتها على التأثير فى أفعال الأفراد المختلفين لجعلها متطابقة مع قواعد السلوك العادل.

ولذا يكون من الهم عند صياغة القواعد القانونية ألا يكون لدينا القدرة على التنبؤ بما سيربحه شخص معين، والذى سيخسره بتطبيقها عليه،[٨] ويتضمن الحديث عن العدالة ذكر ما يجب أن يفعله فرد ما أو بعض الأفراد أو ما لا يجب أن يفعلوه لإصلاح أفعالهم. إن ما يجب فعله إدراك القواعد التيتحدد مجموعة الظروف التى يحدث فيها نوع معين من السلوك المطلوب أو المحرم»[٩].

لا يعنى وجوه قاعدة معروفة بالضرورة أنه قد تم عرضها بالتفصيل، لكن يستلزم وجودها التمييز بين الأنواع المختلفة من السلوك التى يتعارف الناس على اعتبارها عادلة أو غير عادلة وتشير قواعد السلوك العادل إلى أفعال الأفراد الموثرة فى الاخرين. ويصبح فعل كل فرد فى ظل النظام التلقائى نتيجة لأفعال الأفراد الآخرين. وهكذا يستخدم «هايك» كلمة العدالة أحياناً فى سياق «عدالة تبادلية» Commutative. لكن هذه الكلمة تبدو غير ملائمة لفهم العدالة كمفهوم يشير إلى ما يلتزم به الشخص فى ظل القاعدة العامة، وكنقيض لعدالة التوزيع[١٠].

غير أن التبادلات بين الناس لم تفض إلى تضامنهم أو التفافهم جميعاً حول أهداف مشتركة بل كانت تأكيداً على فرديتهم وخصوصيتهم. «فقد ساعدت تلك الفرص الموسعة للتعامل مع الغرباء بشكل مفيد دون شك، على تعزيز الأنفصال الذى كان قد حدث يومئذ بالفعل بعيداً عن التضامن، والأهداف المشتركة والروح الجماعية للمجموعات الأصلية الصغيرة. وعلى أية حال فإن بعض الأفراد كانوا قد استحلوا فعلاً أو تحرروا من قبضة الجماعة الصغيرة والتزاماتها. وبدءوا، لا فى توطين جماعات أخرى فحسب بل فى وضع أسس لشبكة من الاتصالات مع أعضاء مجموعات أخرى - شبكة شملت الأرض بأكملها فى النهاية فى مراحل وتشبعات لا حصر لها»(١١).

كانت التبادلات الإنسانية إذن هى الضمان لحماية المجال الفردى الخاص من الانتهاك، أو الملكيات المتعددة بصفة خاصة. ويستلزم المجال الفردى المصان وجود الملكية الخاصة أو الملكيات المتعددة بتعبير أدق. وتقوم قواعد السلوك العادل بحماية حقوق هذه الملكية، أى ما وراء فكرة الملكية كمصالح مادية ليشمل الحرية الشخصية، حرية الانتقال من مكان إلى آخر.... إلخ.

وفى ظل هذا التصور تمنح قواعد السلوك العادل بعض محتواها (العادل) باعتبار أن مهمتها تحديد السلوك العادل، وغير العادل، ويمكن تلافى السلوك غير العادل بمنع الفرد من التعدى على الملكية الخاصة المصانة من قبل اقرانه(١٢) تعنى طبيعة النظام التلقائى بصورة موجزة تلك الطبيعة التى صنعتها إرادة الفرد، ومن ثم يمكن وصفها بأنها عادلة أو غير عادلة فحسب لكن القواعد الخاصة التى يتم تطبيقها فى النظام التلقائى ليست عادلة أو غير عادلة، فهى غير مقصودة أو نتيجة متوقعة لفعل فرد ما. أن (أ) من البشر يملك كثيراً بينما (ب) لا يملك إلا قليلا، فهذا لا يمكن أن نطبق عليه لفظ عادل أو غير عادل(١٣) وبذلك يتم دحض مفهوم العدالة الإجتماعية أو عدالة التوزيع فيما بعد.

(٢) علاقة العدالة بالقانون

يؤكد «هايك» على أن جميع قواعد السلوك العادل التى يمكن ملاحظتها فى المجتمع بصورة واقعية لا تعنى بالضرورة القانون. كما أن جميع قواعد القانون لا

تتكون فحسب من قواعد السلوك العادل. إنه يضع إذن تفرقة بين ما يعنيه القانون ككل، وما تعنيه في الحقيقة قواعد السلوك العادل وتتضح هذه التفرقة بصورة أكبر، عندما يقرر أن القانون يتكون من قواعد السلوك العادل شديد الرسوخ والثبات بصفة خاصة، بل تضفي هذه القواعد على القانون اسماً مميزاً ـ قانون السلوك العادل ـ بتضمنه لها، وتجعله متميزاً بصورة واضحة عن القواعد الأخرى التي تسمى قانوناً. وعند القيام بتطوير هذه القواعد أو القانون، فإن سماته المميزة يمكن رؤيتها بوضوح. ولو أردنا حماية المجتمع الحر فإن جزءاً من القانون الذي يتضمن قواعد السلوك العادل ـأي القانون الجنائي والخاص بصفة أساسية ـ يجب أن يكون ثابتاً وراسخاً من أجل حماية المجتمع الحر، وأن يكون مطبقاً على مواطني هذا المجتمع، وأيضاً بالنسبة لنظم الحكومة[١٤] ومن هذا المنطلق، فإن القانون ممثلاً في صورة قواعد السلوك العادل يعني تحقق العدالة على النحو الأفضل. أنه يخدم العدالة فحسب، وليس مصالح معينة أو أهداف محددة لفرد أو حكومة. وفي المقابل فإن عدم تطبيق تلك القواعد يعد مسئولاً عن التشويه المتنامي للحرية الفردية. ويطرح التساؤل المهم ما هو المطلوب من أجل تنظيم قاعدة السلوك العادل لتكون مؤهلة لحمل اسم القانون؟ حقاً يتردد الناس كثيراً قبل إعطاء اسم القانون لقاعدة السلوك العادل، حتى إذا تم إطاعتها دائماً من قبلهم حتى وإن اتسمت بالبعد عن الغرض أو الهوى. وهذا أمر لا يمكن انكاره على أية حال، فذلك شأن القواعد التي يتم تنفيذها بصورة فعالة إلى حد كبير. ويندرج تحت هذا الأمر الإلزام الاجتماعي غير المتعمد، أو منع فرد من أفراد المجتمع من خرق قاعدة معينة. ولا توجد مبادئ تحريم ثابتة أو راسخة عند استعمال كلمة «قانون» لتلك الأنساق التي لا توجد بها قوانين منتظمة بصورة أساسية[١٥] وللتغلب على هذه الصعوبات الماثلة في عدم الالتزام أو خرق القواعد القانونية، فإنه ينبغي وجود أنتقال تدريجي من حالة الأنساق التي لا تحوي قوانين منتظمة إلى ما يمكن اعتباره نسقاً قانونياً ناضجاً ومدروساً. ويجب أن يتم ذلك في النظم الموجودة بصورة متعمدة، والتي تتعهد بتنفيذ وتعديل القانون الأساسي. ويمكن أعتبار أن القواعد التي تحكم تلك النظم هي بالطبع جزء من القانون العام، مثل الحكومة ذاتها التي تبسط سلطتها العليا على القواعد الأساسية للقانون، من أجل جعل تلك القواعد

أكثر فعالية لكن حتى نقيض القانون العام: القانون الخاص والقانون الجنائىcriminal law يهدفان إلى تأسيس وتطبيق السلوك العادل. ولا يعنى ذلك أن كل واحدة من تلك القواعد المنفصلة عن بعضها البعض هى بذاتها قاعدة للسلوك العادل، بل إن نسق هذه القواعد ككل يخدم تحديد قواعد السلوك العادل(١٦) إلى حالات أو قضايا مؤكدة من الأمور. ويكون من الملائم غالباً تحديدها لتلك الحالات المؤكدة عن طريق القواعد المتفرقة بداخل النسق بتلك الحالات.

ويمكن البرهنة على أنه سواء أكان القانون أم لم يكن نسقاً من القواعد فإن هذه المسألة تتعلق بعلم المصطلحات. وإذا فهمنا نسق القواعد كمجموعة من القواعد المفصلة الواضحة، فإن هذا الأمر لا يشكل بصورة مؤكدة القانون ككل (١٧) تطرح وهذه العبارة قضية مهمة تتعلق بالنظر إلى القانون باعتباره مكوناً كلياً من نسق القواعد ، أم أنه يمكن التعامل مع كل قاعدة بصورة منفردة. وبالنسبة لهايك فإن القانون أو قواعد السلوك العادل تشكل نسقاً كلياً، ولا يمكن التعامل مع كل قاعدة من تلك القواعد بمعزل عن الأخرى، مع الأخذ فى الاعتبار تحديد وظائف تلك القواعد بصورة واضحة ومفصلة. وتتحدد وظائف قواعد السلوك العادل بصورتها المفصلة الواضحة فى أهم المجالات عند هايك وهو مجال الملكية الخاصة أو ما يعتبرها الملكيات المتعددة كما أخذها من هـ. س. مين H.C. main وسوف تكون الملكيات الفـرديةThe individual do mains التى تحميها قواعد السلوك العادل الحكم الواضح المرة بعد الأخرى على تلك القواعد. إذ أن طابع هذه الملكيات يستدعى الانتقال، والفقدان، ومن ثم فإنه من المفيد عرض وظائف تلك القواعد التى تحمى وحدها هذه الملكيات، وذلك بالإشارة إلى قواعد السلوك العادل (١٨).

وتكمن وظائف قواعد السلوك العادل بالنسبة للملكية فى عرضها لشروط الملكية المكتسبة، وانتقالها، وعقود الملكية الصحيحة أوحقوق اعتابها وفقدها. أنها تخدم تحديد الشروط التى يضمنها القانون للحفاظ على قواعد السلوك العادل التى يمكن تنفيذها بهذا الصدد. ولا يكون لحالات الملكية الخاصة Private Ownership معنى إلا من خلال قواعد السلوك العادل. وإذا أهملنا قواعد السلوك العادل التى تشير إلى الملكية. فإنه لا شىء يبقى بعدها (١٩).

ويطرح من خلال قواعد السلوك العادل تساؤل مهم: كيف ينتج عن عملية الاتساع التدريجي لهذه القواعد بالنسبة لمن يشارك في وضعها ولا يعلم عنها شيئاً نفس الأهداف أو الغايات الخاصة؟ يعود تحقق نفس الأهداف أو الغايات الخاصة إلى الشكل المجرد لهذه القواعد، لكنه المعنى الصريح المجرد الذي يمكن استخدامه في المنطق. وكما تعلمنا الخبرة أن لكل فرد بصمة مختلفة فإن تلك القاعدة تعد خاصة بالنسبة للفرد، أي أن لها شكلاً خاصاً عنده، ولذا يمكن تطبيقها عليه في الواقع متى تم التحقق من ملائمتها له، ولتؤدي هذه الأشكال الخاصة في نهاية الأمر، وبرغم اختلافها من فرد لآخر - إلا أن محتواها يلائم كل فرد - إلى تطبيقها بصورة فعالة. ومايقصد «هايك» - بمصطلح مجرد يعود إلى المعنى الذي ورد في الصياغة الكلاسيكية للقانون(*)، أي إمكان تطبيق القاعدة على عدد مجهول من الحالات في المستقبل.

ولعل مقصد «هايك» أيضاً بالإضافة إلى كون القواعد مجردة انها تتسم بالتعميم، وهي إحدى السمات الأساسية لقواعد السلوك العادل بالإضافة إلى التوكيد والمساواة.

وقد وجدت النظرية القانونية أنه من الضروري الاعتراف صراحة بجهالتنا المحتمة بظروف معينة، مع الأمل في الاستفادة مما تعلمناه سابقاً، وترتبط الإشارة إلى عدد مجهول من الحالات في المستقبل وعلى نحو دقيق بخصائص أخرى مؤكدة لتلك القواعد التي تم إقرارها من خلال عملية التعميم [٢٠]. والمقصد من تلك الخصائص المؤكدة أن تلك القواعد جميعها سلبي في الغالب، أي أنها تحرّم التمتع بممارسة أنواع معينة من الأفعال، وتقوم بذلك من أجل حماية الممتلكات الفردية المتعددة والمؤكدة، في إطار يجعل كل فرد حراً في فعل ما يختاره من أفعال غير محرمة. ويحدد حكم قاعدة العدالة مجال الحرية الفردية، في إطار الحدود المنسجمة مع الرفاهية العامة للجنس البشري[٢١] ويمكن التحقق من هذه القواعد عن طريق تطبيق اختيار «التعميم» Universalization، مع إدراك أن السمات المميزة أو الخصائص الضرورية لقواعد السلوك العادل تحدد الأساس للنظام التلقائي، على

* ورد هذا التعبير عند وليم بيلي W. Paley في القرن الثامن عشر في كتابه «مبادىء الفلسفة الأخلاقية والسياسية»، عام ١٧٨٥م، كما ورد حديثاً عند س.ن. الآن C.K.A.I- في كتابة «صياغة القانون» عام ١٩٥٨.

العكس من قواعد التنظيم المتبعة التى تصنع القانون العام. وتظل الممارسة العملية لكل قواعد السلوك العادل سلبية بمعنى أنها لا تفرض بطبيعة الأمر واجبات معينة على أى إنسان، ما لم يتحمل بذاته مثل هذه الواجبات عند قيامه بأفعاله الخاصة. وتتميز هذه القواعد بسمة «العدالة» التى التى تتضح المرة تلو الأخرى، غير أنه من الندرة أن يتم التحقق منها بصورة نسقية دائماً. وتوجد بعض الحالات الاستثنائية التى يرى فيها الفرد نفسه غير خاضع لإرادته فى ظل قواعد السلوك العادل، وتكمن معظم هذه الحالات فى المجتمعات المنغلقة، حيث يتوجب على الفرد وفقاً لظروف معينة أن يتحمل واجبات محددة تجاه أقرانه فى هذه المجتمعات ويتجه التشريع الحديث فى بعض الأقطار إلى فرض قوانين «وضعية» ملزمة للفعل الفردى من أجل حماية حياة الفرد من سطوة الآخر. وقد يحدث أن توجد تطورات بعيدة المدى بالنسبة لهذا التوجة، لكن من المحتمل أن تكون محددة بسبب الصعوبة العظيمة فى وضع حدود لهذه التطورات، عن طريق قاعدة عامة تحدد مثل هذه القوانين[٢٢] ويجب إدراك أن قواعد السلوك العادل التى تحتاج فى الحقيقة إلى «التدخل الوضعى». أى فرض قوانين ملزمة للفرد بالقيام بفعل محدد، تبقى فى النادر قواعد مستثناه. ويتم اقرارها فى الحالات التى يتصارع فيها الأفراد بصورة مؤقتة فى المجتمع المنغلق. ويساعد الألتزام العام بهده القواعد، يل يؤكد قواعداً أخرى يمكن وصفها بأنها سمة مميزة للمجتمع القبلى، خاصة الجماعة ذات القربى Kinship[٢٣].

وتعد قواعد السلوك العادل أو القواعد المستقلة بصفة نهائية end indepenent rules قواعد غير محددة باتباع أغراض خاصة مقصودة. ولايمكن أبداً أن تفرض القيام بفعل معين، لكن تحدزد فقط إلى مدى أو درجة يمكن التصريح بأنواع من الأفعال، وتدع الحكم على فعل معين للقائم بهذا الفعل فى ضوء اهدافه. ويتيح هذا الأمر الفرصة لنشأة قواعد تحرم القيام بأفعال معينة تجاه الآخرين، والتى من المحتمل أن تلحق الضرر بهم ويتمثل هذا بصورة فعالة فى قواعد الملكية الخاصة. ولاتحرم قواعد السلوك العادل صراحة كل الأفعال التى قد تسبب الضرر للآخرين، نشترى أو لا نشترى من، نخدم أو أو لا نخدم هذا أو ذاك. إنها جزء أصيل من حرياتنا. لكن إذا قررنا ألا نشترى من هذا أو لانخدم ذاك فإن ذلك يعود إلى الضرر الذى قد يلحق

بعاداتنا أو خدماتنا أى عدم فرض شئ علينا فقد تحرم شجرة فى حديقتنا، أو واجهة منزلنا جارنا من قيمة عاطفية أو شعورية بالنسبة له، لكن ليست كل مصالح الأفراد ذات أهمية عظمى، غير أن مايمكن تسميته بالتوقعات المشروعة legilimate expecta-tions يتم تحديده من خلال قواعد السلوك العادل، والتى تضعها قواعد أى قانون فى المقام الأول أحياناً (٢٤) ويجب التمييز فى ظل تطبيق قواعد السلوك العادل بين التوقعات المشروعة وغير المشروعة بالنسبة للأفراد. أما الأولى فهى مجال عمل قواعدش السلوك العادل حيث يمارس الأفراد حرياتهم فى توقع الحكم على قضية معينة، ويأتى هذا الحكم وفقاً لما هو متعارف عليه فى مثل هذه القضية بينما فى الثانية يمارس الأفراد حرياتهم الشخصية، وليس لأحد يفرض عليهم - مهما كان قدر الضرر الناتج عن ذلك- الألتزام بأمر معين. وتكون التوقعات المعقولة فى أغلبها بصفة عامة نتاج القانون، بالإضافة إلى كونها أساس نقد القانون الوضعى، وهكذا فإن أساس القانون يظل فى عملية صيرورة لاتنقطع(٢٥).

تتيح توقعات الأفراد الفرصة لتطور قواعد السلوك العادل، كما أنها السبيل الوحيد لتعديل نصوص القانون الوضعى من خلال اجماعهم على توقع حكم معين بصدد قضية ما، لكن قد يأتى هذا الحكم مخلفاً لتوقعاتهم، ومن ثم ينبغى تعديل القاعدة القانونية، باعتبار أن الهدف من القانون فى نهاية الأمر حماية حرياتهم، بالمحافظة على ممتلكاتهم الخاصة. وهكذا تقوم قواعد السلوك العادل بحماية الممتلكات(الخاصة) المتعددة، ليس بتخصيص أشياء محددة لأفراد معينين بشكل مباشر، لكن تجعل من الممكن التحقق من وقائع أشياء معينة تتعلق بالأفراد أو تخصهم. ويجب أن يكون ذلك واضحاً فى كل الأوقات. وقد قامت أعمال ديڤيد هيوم وامانويل كانها برمتها على أساس الأفتراض الخاطئ بأن القانون يتيح لكل شخص مجموعة من الحريات على حده، ويفرض على كل شخص مجموعة من القيود المنفردة بصورة كلية مع الأخذ فى الاعتبار... أن الأفعال التى تشمل استخدام الفرد للأشياء التى يمتلكها، فإن القانون عندئذ يفضله على فرد آخر(٢٦).

يغفل هذا التفسير تماماً الهدف من قواعد السلوك العادل. إن ما تقرره هذه القواعد فى الواقع، إنه فى ظل الأفعال المصرح بها تدع للأفراد حرية إيجاد الطريقة المناسبة

لحماية ملكيتهم الخاصة، أو بالمعنى القانونى، لاتفرض هذه القواعد قوانين على أفراد بعينهم لكنها تضع شروط القوانين الملائمة أو المناسبة لهم وتعتمد الملكية الخاصة لكل فرد جزئياً على أفعاله، وعلى وقائع سيطرته على هذه الملكية بصورة جزئية. وتتيح لكل فرد أن يستنتج من هذه الوقائع حدود الملكية المصانة، التى نجح مع الآخرين فى وضعها لأنفسهم(٢٧).

وتعتمد نتائج تطبيق قواعد السلوك العادل دائماً على الظروف الفعلية - الواقعية - التى لاتتقيد بتلك القواعد. كما أنه ليس بوسع أحد تحديد عدالة تطبيق قاعدة معينة وفقاً لنتيجتها التى تحدث فى حالة معينة، وهذا ماطرحه «لوك» فى حديثة حول عدالة المنافسة: «إن العدالة كامنة فى طريقة أو أسلوب المنافسة لانتيجتها (٢٨) ويعد من الحقيقى بصفة عامة صحة المفهوم الليبرالى للعدالة أو مايمكن أن تحققه فى ظل النظام التلقائى. إن العدالة غير مرتبطة بالنتائج غير المقصودة للنظام التلقائى الذى لم يتعمده أحد. إن مهمة العدالة ليست اختيار توزيعات محددة للأشياء المرغوبة بوصفها مبادي عادلة، فهذه المهمة منبوذة، كما أنها خطأ من حيث المبدأ، وتصبح فى كل الأحوال غير قادرة على إعطاء إجابة محددة»(٢٩).

وتعد وظيفة قواعد السلوك العادل الحقيقة منع تصارع المصالح وتيسير التعاون، باستبعاد الأسباب غير المؤكدة لهذا التصارع. وتهدف إلى تمكين كل فرد من أداء فعله وفقاً لخططه وقراراته الخاصة، كما أنها تحميه ضد تدخل الآخرين، وتمكنه من التعامل مع تلك الوسائل المتاحة للأفعال كما فى ذهنه، لكن فى المقابل لاتضمن نجاحه فى الوقائع المادية فقط، ولا أيضا اعتماده على أفعال الآخرين كما يتوقعها.

(٣) القيمة السلبية لقواعد السلوك العادل

تختلف قواعد السلوك العادل المرتبطة بصفة نهائية بالمجتمع القبلى، حيث تكون هذه القواعد فى بعض الحالات الاستثنائية - خاصة عند حدوث تصارع بين أفراد هذا المجتمع قواعد ملزمه للفرد، وذلك لمنع التعيد على حقوق الغير، عن تلك القواعد المرتبطة بحكم المجتمع المنفتح، فهذه القواعد ليست تابعة بصفة نهائية، كما أنها

غير ملزمة للفرد ومن ثم يجب أن تستمر فى تقدمها المستقل عن أى أهداف ملموسة قد تضعها إدارة المشرع «ويتقرر هذا باختبار تجريدها وسلبيتها شكل تدريجى، ولذلك فالمشرع الذى يضع قواعد من أجل المجتمع العظيم يجب أن يخضعها لاختبار «التعميم» universalization عندما يرغب فى تطبيقها على هذا المجتمع[٣٠].

إن مفهوم العدالة هو مبدأ معاملة جميع الأفراد فى ظل نفس القواعد، ولذا فإن اختبار التعميم يعد وسيلة صحيحة لتحقيق العدالة. وتنشأ هذه القواعد (العادلة) بصورة تدريجية عبر مجموعة من العمليات، تكون بمثابة المرشد للمنحى التقدمى لأى مجتمع منفتح، أو ذلك المجتمع الذى يتكون من الأفراد الأحرار المتساوين أمام القانون. ويمكن القول إن هذه الأفعال الفردية المحكومة بقواعد السلوك العادل ليست محكومة بنتائج معينة، بل إنها الخطوة الأولى التى تجعل من المجتمع المنفتح أمراً ممكناً.

وترتبط نظرية القانون عند هايك بنظريته عن المعرفة عندما يرى أن التدبير الإنسانى الخاطئ هو نتيجة لجهل كل فرد بوقائع معينة وتحدد هذه الوقائع النظام الملموس للمجتمع العظيم. إن العدالة ليست تأكيداً على توازن المصالح الخاصة، بالرهان على حالة معينة، أو حتى مصالح طبقات معينة، كما أن هدفها ليس الحديث عن حالة معينة من الأمور يمكن اعتبارها عادلة، السلوك العادل بنتائج فعل معين يعبر عنها فى الواقع إذ إن مراعاة هذه القواعد ـ قواعد غير العادلة، تسفر غالباً عن نتائج غير متعمدة، حتى لو كانت هذه القواعد غير عادلة، ومن هنا تطلب حماية النظام التلقائى دائما تغيير هذه القواعد غير العادلة، طالما أنها محددة من قبل الإرادة الإنسانية. ويجب التأكيد على أنه فى مجتمع الأشخاص ذوى المعرفة الشاملة أو الكلية omniscient لايوجد مكان لمفهوم العدالة[٣١].

ويتضمن هذا التصور الخيالى للمعرفة الكلية كأمر مسلم به أن كل فعل سيكون محكوماً عندئذ بنتائجه المعروفة سلفاً، لكن العدالة ملائمة للجهل الإنسانى السائد بوقائع معينة، والذى لايمكن الخلاص منه كلية عن طريق التقدم العلمى. وينسب هذا الجهل إلى افتقار الإنسان لمعرفة التسلسل العام لأهمية أهداف معينة لأفراد مختلفين. ويقوم نظام المجتمع العظيم بتحقيق تلك الأهداف عن طريق مراعاة القواعد المستقلة

بصفة نهائية التى تتسم بالتجريد أو قواعد السلوك العادل، ولكى تستمر هذه القواعد فى تطورها لتصبح قواعد عامة ـ سلبية عادة ـ لابد من إجراء اختيار سلبى لها، والذى يتيح الفرصة لإعادة صياغة أو إصلاح تلك القواعد باستبعاد كل الإشارات إلى وقائع أو نتائج معينة والتى لايمكن معرفتها. إن القواعد المستقلة بصفة نهائية وحدها من يستطيع إجتياز هذا الأختبار، وبمفردها يمكن أن تشير إلى الوقائع التى من خلالها يتم إطاعة هذه القواعد التى يمكن معرفتها أو التحقق منها بصورة مسبقة ويتم تحديد قواعد السلوك العادل لابإرادة أو مصلحة أو هدف معين، لكن بتطورها عبر الجهد المتواصل فى تحقيق إتساق نسق القواعد المتوارثة ـ الأصلية ـ inherited عن كل جيل(٣٢) ولكى يستوعب المشرع نسق هذه القواعد التى جعلت المجتمع المنفتح أمراً ممكناً يجب أن تخضع هذه القواعد للأختبار السلبى ويجب أن يستمر التطبيق المتواصل لهذا الاختبار ـ التعميم ـ ويجب أيضاً التعهد بالتطبيق الكلى أو الشامل لهذه القواعد، السعى أيضاً إلى تعديل وتدعيم القواعد المطبقة بالفعل، وذلك باستبعاد كل ما يحدث من تعارض فيما بينها عن طريق إقرار مبادىء راسخة للعدالة يمكن قبلولها عامة وبينما لايساعدنا هذا الأختبار فى إدراك السبب الحقيقى وراء هذه القواعد برمتها، فإنه يمنحنا القدرة على الأختيار، والتعديل فى بنية أو شكل القواعد. ويعود هذا الأمر إلى أنه غير مرتبط بالنسق الأساسى لهذه القواعد التى استمد وجوده من تطورها. وقد يكون أحد أنساق هذه القواعد أكثر فاعلية إلى حد كبير من جميع الأنساق فى إنتاج نظام شامل من أجل المجتمع العظيم. والذى يعد بدوره نتيجة للميزات المستجدة فى توجهات التغيرات التى تلحق بهذه القواعد. وقد تستدعى الحاجات الضرورية لأفراد المجتمع الإنسانى ظهور قواعد مستقلة عن بعضها البعض فى أوقات وأماكن كثيرة مختلفة للنوع نفسه من الأنساق، مثل التى قامت عليها أسس الملكية الخاصة، والتعاقد بين الأفراد(٣٣). ومهما كانت نشأة المجتمع العظيم، فإنه لم يكن ممكناً إلا بواسطة نسق قواعد السلوك العادل التى تضمن ما يطلق عليه ديفيد هيوم القوانين الثلاثة الأساسية فى الطبيعة: ثبات الملكية، وانتقالها بالتراضى، والوفاء بالوعود. إنها المحتوى الأساسى للقانون الخاص فى كل الأنساق المعاصرة: حرية التعاقد، عدم إنتهاك حرمة الملكية الخاصة، حق تعويض الآخر عند اقتراف خطأ

بحقه[٣٤]. وسيوجد دائماً من يعهد إليهم بمهمة التفسير المفصل والواضح لهذه القواعد وتطوير بنيتها الموجودة بالفعل، حلولاً لمشاكل معينة تتعلق بقواعد السلوك العادل، وسيقومون بهذا الأمر دون أن يفرض أحد عليهم ما سوف يطرحونه من حلول. ويجيء اختبار هذه القواعد، لأنها تمثل البراعة الإنسانية في إيجاد الصياغات، والأشكال المقنعة التى تمنحنا فرصة العمل المناسب وفقاً لها. إن نجاح هذه القواعد قد أتاح مجالاً واسعاً للوثوق بها، بل والأحتفاظ بهذه الثقة التى تستحقها. وقد استمدت هذه القواعد سلطتها من قدرتها على تحقيق النتيجة المرجوة، من خلال نظام مقبول، واكتشاف ما يمكن اعتباره عدلاً. ويجب التنبيه على حقيقة مؤكدة: إن سلطة هذه القواعد مستمدة من افتراض قدرتها على إيجاد العدالة لاصنعها. ومن ثم تصير مهمة تطوير نسق القانون أو قواعد السلوك العادل مهمة فكرية لاتخلو من صعوبة عظيمة. إنها المهمة التى بوسعها تحقيق إصلاح أقل وأكثر بصورة ناجحة. لكن ليس من الطبيعى ترك مهمة إصلاحها وفقاً لإرادة متبعيها، بل إنها أشبه ما تكون بمهمة البحث عن الحقيقة، أكثر من كونها بناء صرح جديد. أى أن القاعدة التى يمكن تطبيقها بصفة عامة يجب أن تسمو فوق أى رغبة معينة، مع ضرورة نبذ بعض القواعد المقبولة فى ضوء المبادىء الأكثر عمومية. ومن الجائز أن يسفر الشعور بالعدالة عن خطأ برغم رضاء المشاعر الذاتية للإنسان عن قاعدة ما بوصفها قاعدة عادلة، لكن لابد من تحرى ذلك بتطبيق معيار التعميم. ولايستثنى من ذلك إمكانية اكتشاف هذا الأمر متأخراً. وإذا لم نتأكد من ذلك بأنفسنا فإنه يجب ألا نأمل فى تطبيق هذه القاعدة[٣٥].

وقد نكون مرغمين على تغيير إحدى القواعد فى المستقبل، وهذا ما يؤكده الصراع بين الشعور الفطرى بالعدالة وتلك القواعد التى يجب الحفاظ عليها.

ومن ثم يجب علينا دائما تصحيح وجهات نظرنا بشأن هذه القواعد. ويمكن وضع ذلك فى الإعتبار عند تغير القواعد المعروفة، والضرورية من أجل حماية النظام التلقائى للأفعال الإنسانية، وبشرط أن تكون قواعد السلوك العادل هى نفسها المطبقة على جميع الأفراد - شرط المساواة[٣٦] - وسنرى عندئذ أن النتائج التى تبدو غير عادلة غالباً قد تكون عادلة، بمعنى أنها نتائج ضرورية للأفعال العادلة لكل من

تخصهم هذه الأفعال، إن التعريف السائد للمساواة هو أن القانون ينبغى تنفيذه بصورة متساوية فى كل الظروف العامة(٣٧) ويجب أن يكون النظام المجرد - نظام قواعد السلوك العادل - الذى نعيشه، والذى ندين له بمعظم مميزات الحضارة الملاذ الأخير لفكرنا لا إدراكنا الحسى البدائى، ويجب أن يرشدنا إلى ما هو خير. والمقصد من الإدراك الحسى البدائى أن وجهات النظر الأخلاقية الحالية، مازالت تحيا فى أطوارها الإنسانية - البدائية - الأولى، من تطور المجتمعات الإنسانية، حيث الحرية بلا رادع، أو قانون، باعتبار القانون انتهاكا لحرية الإنسان - وجهة المذهب العقلانى الأستدلالى - وتمثل وجهة النظر هذه دحضاً لأفكار المذهب العقلانى، خاصة عند «روسو» الذى اعتبر حرية الإنسان الهمجى أو البدائى هو الصورة المثلى للحرية الإنسانية. وقد جاء أختبار التعميم (السلبى) من منطلق أنه لا يوجد معيار وضعى للعدالة. ويكشف المعيار السلبى عما هو غير عادل. ويعنى هذا الأختيار أو المعيار، إنه برغم النضال فى سبيل استبعاد ما هو غير عادل، فإن ذلك لا يعد أساساً كافياً من أجل بناء نسق جديد للقانون برمته.، ولن يعد ذلك مرشداً كافياً لتطوير بينة القانون الموجودة بالفعل. من أجل صياغة أو وضع بنية أكثر عدلاً. وتعد معظم الجهود المبذولة فى اتجاه تطوير بنية قواعد السلوك العادل أمراً مقبولاً لدى أفراد المجتمع، ومن ثم تكون ذات «وجود مجرد شرعيتها لدى الذوات الإنسانية». وتستمد شرعيتها من أفراد المجتمع الذين يقبلون معظم قواعدها الأخرى - الموجودة بالفعل - ومن هنا يكون ما هو غير عادل محل الأختبار. وقد يكون اختبار انعدام العدالة كافياً لاخبارنا بما يجب أن يكون عليه توجهنا لتطوير النسق الأساسى للقانون، وإن كان ذلك ليس كافياً لتمكيننا من بناء نسق جديد للقانون برمته(٣٨) كما يجب التنبيه هنا على أن هذا الأختبار وحده - التعميم - هو الأختبار السلبى الذى يتطابق مع تطوير النسق الأساسى للقانون. وعلى العكس من ذلك جاء استعمال «كانط» لمبدأ الأمر الأخلاقى المطلق كمنطقة كافية للأستدلال على نسق القواعد الأخلاقية برمته، ومن ثم ترتبط به فلسفته عن القانون. لقد كان «كانط» واعياً تماماً بأن الأمر الأخلاقى المطلق شرط ضرورى فحسب لكنه ليس شرطاً كافياً لتحقيق العدالة أو ما يسميه «هايك» الأختبار السلبى لإنعدام العدالة الذى يمكننا بصورة تدريجية من استبعاد ما هو غير عادل. لكن من المحتمل أن كانط فى افتراضة لمبدأ

الأمر الأخلاقى المطلق لم يفترض تطبيقه بعد ذلك على القانون. وربما وجد أساس هذا المفهوم فى معالجة «هيوم» لحكم القانون، وعندئذ طبقه على الأخلاق. وبينما يعد هذا الأمر معالجة ممتازة لتطوير الفكرة المثالية عن حكم القانون بتأكيدها على طابع قواعد القانون المستقلة بصفة نهائية لكن محالة (كلمة غير مقروئة) جعل القانون الأمر الأخلاقى المطلق - أختباراً للعدالة ليتم تطبيقه على بنية القواعد كمقدمة منطقية يمكن الإستدلال منها على نق القواعد الأخلاقية برمته، كانت محاولة فاشلة من وجهة نظر «هايك» الذى طرح الأختيار السلبى للعدالة أو معيار التعميم كوسيلة لإدراك ما هو غير عادل فحسب. ويحاول «هايك» المطابقة بين القواعد العامة للسلوك العادل، وقوانين الطبيعة، إذ إن كليهما تلقائى غير منبثق عن إرادة فرد أوسلطة معينة. ومن ثم توجد مشابهة دقيقة بين معالجة قواعد العدالة كموضوع للأختبار السلبى، بين التطور الحديث فى فلسفة العلم على يد «كارل» بوبر K. popper بصفة خاصة(٣٩) وما يقصده «هايك» على وجه الخصوص هما كتابا «بوبر» «المجتمع المفتوح واعداؤه» «وحدوس وتفنيدات» اللذان أتم فيهما قوانين الطبيعة كقوانين يمكن أختبار كذبها بالجهود المتواصلة للكشف عن هذا الكذب عن طريق معيار القابلية للتكذيب - fal-sifiabiliy ويعد هذا الأختبار الوسيلة الدائمة للكشف عن صدق أو كذب هذه القوانين. ويبرهن هذا الأختبار على الأتساق الداخلى لنسق القانون ككل. ومن ثم يوجد تشابه كبير بين الأختبار السلبى لقواعد العدالة، وما لحالق بفلسفة العلم من تطور حديث. ولايعد السعى إلى الحقيقة أو العدالة بواسطة الاستبعاد المستمر لما هو كاذب أو غير عادل قدرتنا على الوصول إلى الحقيقة أو العدالة النهائية بصورة مطلقة. إن الأعتقاد المتناقض مع الأختبار السلبى لقواعد العدالة الذى يمثل ضرورة أن يكون هناك معيار وصفى للعدالة يمثل وجهة نظر تاريخية. فقد نجح المذهب الوصفى فى القانون legal positivism فى إثبات أنه يوجد فى معيار «وضعى» ومن ثم يعد المذهب الوضعى فى القانون المسئول بصورة كبيرة عن حالة اليأس من إيجاد أى معيار موضوعى للعدالة(٤٠). وقد نتج عن حالة اليأس هذه استحالة طرح كل المسائل المتعلقة بالعدالة. وتقضى النتيجة التى توصل إليها المذهب الوضعى فى القانون إفتراضاً خاطئاً بأن معيار العدالة الموضوعى يجب أن يكون معياراً «وضعياً» يتم استنباطه من مقدمات

منطقية للنسق الكلى لقواعد السلوك العادل. وفى المقابل فإن أختبار العدالة السلبى يجب أن يمكننا من بناء نسق كلى لقواعد جديدة. ويعنى ذلك مواصلة تطبيق الأختبار السلبى لانعدام العدالة على أجزاء النسق الأصيلة، للوصول إلى حالة من القبول العام للجزء الأعظم من قواعد هذا النسق. ويتنافى قبول وجهة نظر المذهب الوضعى فى القانون، مع التأكيد على أن تطور قواعدالسلوك العادل على المدى البعيد ليس موضوعاً لإرادة مستبدة، إنما يمكن نسبته إلى احتياج ذاتى، وأنه يمكن إيجاد حلول لمسائل العدالة التى لم تحسم بعد، بدون إصدار قانون استبدادى. ويبقى دائماً أمل فى تحقيق العدالة بتطوير نسق القانون القائم بالفعل بطريقة معينة، بل وإثبات قدرة الإنسان على تبديل قواعد معينة بطريقة محدودة، باستبعاد القواعد غير العادلة.

٤ ـ نقد أيديولوجية المذهب الوضعى فى القانون

أفضى المناخ الفلسفى السائد فى القرن التاسع عشر إلى اتجاه الفكر القانونى نحو المذهب الوضعى فى القانون وقد عزز هذا التوجه فى فرنسا قيام نابليون بتقنين القانون ومن ثم انحصرت وظيفة رجل القانون فى تفسير النصوص القائمة آنذاك التى كانت بمثابة الحكمة ذاتها. وقد جاء المذهب نتاجاً لعدة عوامل أهمها تألق المذهب الوضعى الفلسفى الذى أبان كيف أن تقدم العلوم هو السبيل لفاعليات الفكر الإنسانى. وقد جاءت التشريعات الوضعية أحداثاً تحتل مكانها فى مجالى الزمان والمكان، ومن الممكن بالتالى القيام بدراستها بشكل مجد ومفيد[٤١] .

ويرى المذهب الوضعى فى القانون إنه لا يوجد مفهوم عقلانى للعدالة خارج القانون الوضعى. إن العدالة أو جدها القانون الوضعى فقط. ولاتوجد عدالة «مجردة» وتدعو ككل قضايا العدالة لإقامة القانون الوضعى بواسطة معيار الأخلاقية الخارجى، باعتبارها موضوعاً أصيلاً وميتافيزيقياً. ومن ثم تكون العدالة مفهوماً نسبياً. وإذا نحينا جانباً نشأة هذا المذهب، وعوامل تألقه، واعتباره أحد القوى الرئيسية التى ساهمت فى إضفاء مفهوم خاص على العدالة، فإننا سنجد تضارب الأراء حول معنى أو مصطلح:

المذهب الوضعى فى القانون. فقد تم استخدام هذا المصطلح الشائع بمعانى مختلفة متعددة[٤٢]. إن استخدام مصطلح وضعى صار سمة للقانون المشتق من الأصل اللاتينى لكمة positus بمعنى «التموضع» أو التعبير اليونانى thesei الذى يصف خلق الإرادة الإنسانية المتعمد، والذى يتناقض مع ما تبدعه الطبيعة[٤٣] ويتمثل المذهب الوضعى فى القانون بصورته المعاصرة عند فلاسفة البراجماتية، وبصفة خاصة عند وليم جيمس، جون ديوى. ويعبر «جيمس» عن ذلك بمقولته «إن الحقيقةبإيجاز هى منفعتنا الذاتية فحسب، كما أن الصواب هو ما نسلكه بالضبط»[٤٤] وأيضاً عند فللفريدو باريتو(*) فى مقولته «عندما يقول شخص ما بأن هذا الشئ غير عادل فإن ما يعنيه هو كون هذا الشئ مثيراً لاحساسات الكراهية عنده، كما تدعم إحساساته فى هذه الحالة التوازن الأجتماعى الذى اعتاده»[٤٥] ويرى «هايك» أن هؤلاء جميعاً ليسوا ليبراليين بالمعنى الأصلى للكلمة، برغم أن وجهات نظرهم أصبحت أسساً لليبرالية الزائفة psdo- lib- eralism التى انتحلت كذباً فى الجيل الأخير هذا الأسم. وعند إجراء فحص لمصطلح «القانون الوضعى» فإنه سيتضح أن وضعه قد تم بصورة متعمدة، وذلك لأن القانون الفعلى ـ الواقعى ـ والذى يتم تطبيقه هو الذى زود المذهب الوضعى فى القانون بجوهره الأصيل، عن طريق تأكداته الأخرى، والتى يقوم عليها هذا المذهب. إن التأكيد على الخلق المتعمد لجميع القوانين عن طريق الإرادة الإنسانية يظل أمراً واضحاً منذ بداية التاريخ الحديث للمذهب الوضعى فى القانون عند توماس هوبز فى تأكيداته على أن القانون هو ما تصدره السلطة التشريعية. لكن تفويض سلطة معينة بصياغة القانون أو وضعه لايعنى تفويضها بوضع القواعد التى تكون غير ديمقراطية أو غير ملائمة من الناحية السياسية، بل يعنى هذا التفويض سلطة تنفيذ القانون. ويشبه ذلك عمل السلطة التشريعية، ولذا يجب أن يكون مقبولاً بلاريب من الهيئات التشريعية[٤٦]. ويعد تعبير «جيريمى بنتام» هو التعبير الأكثر دلالة على هذا عندما يؤكد على أن بنية القانون برمتها يمكن تصنيفها إلى فرعين:

(*) فلفريد وبارتيو (١٨٤٨ ـ ١٩٢٣) فيلسوف، وعالم اجتماع، واقتصادى إيطالى، يعد أحد مؤسسى علم الأجتماع الحديث.

التدابير الموضوعة بأيدى رجال مقبولين بصورة عامة، كأصحاب السلطة آنذاك كما يندرج تحت هذا المسمى مايقرره المشرع. ويعد هذا فرعاً من القانون. أما الفرع الثانى فيأتى تحت مسمى القانون غير الفعلى ـ غير الواقعى ـ أى المتخيل فى ذهن رجال القضاء عندما يكونون بصدد الحكم فى قضية ما. وفى ظل الحكومة الإنجليزية، تمت التفرقة بين الفرعين بصورة مسميات لاتدل على شئ، عديمة الطابع، غير ملائمة للقانون المتعارف عليه أو قانون الأعراف. إن المعنى الأصلى لكلمة قانون، والمعنى العادى للكلمةهو إرادة المشرع فى وضع القاعدة القانونية الملزمة(٤٧) ويمكن القول بأن هذا التصور هو مفهوم أساسى عند المذهب الوضعى فى أكثر أشكاله الحديثة تطوراً. ويتمثل ذلك عند «هانز كيلسن» الذى قام بتنقيح لهذا المذهب عندما أكد على أن اكتساب معايير للحكم على السلوك الإنسانى ينبع فحسب من الإرادة الإنسانية لامن العقل الإنسانى(٤٨). والمقصد من ذلك أن محتوى جميع القوانين قد وضع عمداً من قبل الإرادة الإنسانية. ويعد هذا الأمر تعبيراً واضح السذاجة من وجهة نظر هايك، كما أنه يكشف عن مغالطة أنصار العقلانية الأستدلالية.

يوجد غموض حقيقى فى الربط بين القوانين التى يسنها المشرع، وما يكون عليه جوهر القانون. ويساعد هذا الغموض أنصار المذهب الوضعى فى القانون.فى الهروب من تلك النتائج المترتبة على هذا الوضع. ويعد ذلك دليلاً واضحاً على الطابع الزائف للأفتراضات الأساسية لهذا المذهب. وقد يعنى فحسب ارتباط ما يقرره المشرع من قوانين بما عليه جوهر القانون بحثاً عن عوامل تنفيذ القانون، وكيفية نشأتها، لكى يجد النظام الذى يحتكر سلطة تنفيذ القانون، مع الأخذ فى الأعتبار أن رأس هذا النظام فى عصرنا الحالى هو المشرع بإصداو تعليماته إلى المؤسسات التى يقيمها النظام التشريعى من أجل تطبيق القانون. لا يتضمن تطبيق القانون بالضرورة أن يقرر المشرع محتوى القانون، أو أن تكون هناك حاجة لمعرفة محتوى القانون. ويوصى المشرع دور القضاء بالاستناد إلى القانون العام public law. أو القواعد التابعة بصفة نهائية، وإعطاء فكرة ما عما يجب أن يكون عليه محتوى القانون فى ظل

أحكامها. كما يوصى المشرع دور القضاء بتنفيذ القواعد المعتادة أو القانون بصورته الواضحة مع مراعاة الضمير الحى فى كل الحالات التى فيها تنفيذ محتوى القانون لا كماوضعه المشرع، بل بالسماح للقاضى أن يصدر حكمه وفقاً لروح القانون لاكما تنص مواده بصورة دقيقة. ، ومن الوجهه السيكولوجية، فإن المعقولية القانونية ليست بالطبع مؤلفة من قياسات منطقية صريحة، فمقدماتها الرئيسية ليست صريحة فى الغالب، فالعديد من القواعد العامة التى تقوم عليها نتائجها متضمنة فى صياغة القانون، ويتم اكتشافها من خلال دور القضاء ، courts ،(٤٩). ويعد من سوء الاستخدام لكلمةقانون القول بأن إرادة المشرع هى القانون. إن المشرع legislator يخبر دور القضاء بكيفية نشأة القواعد فحسب، لابما يجب أن يكون عليه القانون، كما أنه لا يخبرنا بشئ عن محتوى القانون الذى يسنه (٥٠)وقد أعتقد أنصار المذهب الوضعى فى القانون أن ما أسسوه سابقاً أمر حقيقى فى كل الأنساق القانونية المكتملة النضج، بتقريرهم أن إرادة المشرع هى التى تعين محتوى القانون. وقد نشأت عن هذه النتيجة كل معتقدات «الوضعية القانونية» تقريباً ' لقد اتفق المذهب الوضعى عفوياً مع تقاليد المذهب الإدارى الذى يرى أن الظاهرة القانونية ناشئة عن تصرفات إرادة الحكام: فالقانون الوضعى الذى ينفرد المذهب الوضعى بدراسته، هو القانون الموضوع، بموجب إرادة صادرة فى زمان ومكان معين، إما من قبل الحاكم وحده، أو بإتفاق آراء الذين يصيغون القوانين(٥١). ويؤكد مؤرخو القانون المرة بعد الأخرى على زيف هذا التصور، وبخاصة مؤرخو " قانون الأعراف " COMMON LAW أو القانون غير المدون، بإنتقادهم العنيف لمفهوم القانون كأمر صادر من السلطة ذات السيادة. ومن الحقيقى بصفة ضرورية أن قواعد النظام المتعمدة فحسب هى التى تشكل القانون العام، أو ذلك القانون الذى ينظم عمل الحكومة. ويقترب هذا المعنى مما توصل إلية أننصار المذهب الوضعى فى القانون من المحامين العموميين، بالإضافة إلى الأشتراكيين عادة – رجال النظام المتهد - وقد أعتقد هؤلاء أن نظام القانون هو نظام متعمد فحسب، وأن برهنة مفكرى القرن الثامن عشر، على أن قواعد السلوك العادل يمكن أن تؤدى إلى صياغة النظام التلقائى تبدو هباءً. "وإذا كنا قد تعودنا اليوم تصور القانون بمعنى القواعد المجردة كما تظهر واضحة لنا، فإنه يجب أيضاً أن نكون قادرين

على تنفيذها بصورة مقصودة. إنها ثمرة مجهودات لا حصر لها من أجيال رجال القضاء فى تعبيرهم عما ينبغى للناس مراعاته عند قيامهم بأفعالهم"(٥٢).

وقد حاول المذهب الوضعى فى القانون طمس الفارق بين قواعد السلوك العادل، وقواعد النظام المتعمدة فأستبدلوا بكليهما كل القواعد الشائع تسميتها اصطلاحياً بالقانون، وبالتالى لم يعد مفهوم العدالة هو الذى يحدد شكل القانون. ووفقاً لرأى المذهب الوضعى لا يوجد معيار وضعى للعدالة التى تعنى بشكل مغلوط أنه لا يوجد اختبار موضوعى (التعميم) لها أينما وجدت، بالإضافة إلى أن الأعتقاد فى العدالة ليس موضوعاً للسلوك العادل، لكنها قضية أو مشكلة "عدالة التوزيع". وهذا ما تم التعبير عنه بمقولة " جوستاف راد بروك G. Radbruch: إذا أستطاع إنسان ما إثبات ما هو عادل، فإن بوسع آخر تحديد ما هو قانونى(٥٣).

لا توجد صعوبة فى القول بأن جزءاً من القانون الذى اهتم به المذهب الوضعى فى القانون يعنى بصورة رئيسية قانون تنظيم الحكومة أو القانون العام. ولا يعنى هذا القانون شيئاً بالنسبة للعدالة، إذ إنها تنشأ نت التأكيد بأن يكون صحيحاً بالنسبة للجميع بصورة عامة. وتعنى أيضاً أن القانون يخدم الحفاظ على النظام التلقائى للأفعال الإنسانية. ويهمل المذهب الوضعى بصورة تامة وحقيقية أن القواعد اللازمة للحفاظ على عمل النظام التلقائى تختلف تماماً فى وظيفتها عن تلك التى تحكم نظام معين.

إن تأكيد الوضعيين على أن القوانين هى نتيجة لتطور تاريخى معين، هو ما نسميه اليوم «القانون» يحب ألا يكون له نفس السمة المميزة التى تؤدى إلى الزعم بأن المنظر يجب أن يعطى هذه الكلمة (القانون) تعريفاً واحداً يغطى كل الحالات التى يطبق فيها القانون. ولكى يقبل الناس جميعاً هذا التعريف للقانون بجب أن يكون مقبولاً بوصفه قانوناً هو نضال الناس لقرون من أجل ما يعتبرونه «نظام القانون» والذى يعنى بطريقة ما أنه ليس نظاماً ما تفترضه السلطه بالقوة، لكنه نظام قد تشكل نتيجة إطاعة الأفراد للقواعد العامة للسلوك العادل(٥٤) وقد حدد مصطلح القرن «معنى النماذج السياسية أو النظم السياسية وفقاً لحكم القانون. ويمثل انفصال السلطات، ومفهوم القانون الأكثر قدماً (قانون الأعراف) حماية الفردية، بل ويخدمان المبادئ الدستورية التى تحدد طابع القوانين الأساسية التى يمكن الألتزام بها (٥٥) إن تعر يف القانون كنتاج لإرادة

المشروع لا يفضى فحسب إلى أن يحوى القانون كل ما تعبر عنه إذادة المشرع – مهما كان محتواه وبذلك لا يوجد معنى للفارق بين القانون، والتعبيرات الأخرى التى تسمى قانوناً – لكن أيضاً وجهة النظر التى يكون مؤداها: أنه لا أهمية فى التمييز بين التعبيرات المختلفة التى يطلق عليها اسم «القانون»، وبصفة خاصة تلك التى ترى أن العدالة ليست فى الواقع هى القانون، لكن القانون هو الذى يحدد ماهية العدالة. إن ما يسميه البعض القانون يسميه هايك «العدالة» أو قواعد السلوك العادل. ووفقاً لذلك يصبح للقانون عنده معنى محدد للغاية ويختلف هذا المعنى من حيث الأصل، والسمات، والوظائف، بل والمحتوى بأكمله، عن ذلك المستخدم فى سياقات مختلفة تحت اسم القانون يرفض «هايك» أن يكون القانون هو المحدد لما هية العدالة أو مفهومها، من منطلق أن العدالة عنده تبدو ممثلة فى قواعد السلوك العادل التى تعنى القانون ذاته وباعتبار أن هذا التصور يبدو متطابقاً مع التقاليد أو العرف الأكثر قدماً الذى يعتبر العدالة سابقة على القانون.ومن ثم التأكيد على أن أجزاء القانون قد حددتها مفاهيم العدالة. وعلى العكس من ذلك يرى المذهب الوضعى أن صانع القانون هو خالق العدالة ويعد هذا الأمر سمة مميزة للمذهب الوضعى فى القانون بدءاً « بتوماس هوبز » فى مقولته: لا يوجد قانون غير عادل إلى الفقيه القانونى المعاصر «هانزكيلس» الذى يرى أن العدالة ليست سوى كلمة أخرى لما هو قانونى.. ويمثل هذا التصور تأكيداً على اعتبار أن مفهوم العدالة لا يمكن أن يكون مرشداً لما يجب أن يكون عليه القانون.

ثانياً : الحرية والعدالة الاجتماعية

١ - الملكية أساس الحرية والعدالة :

يطرح «هايك» النظام الموسع للتعاون البشرى أو الملكيات الفردية المتعددة أو اقتصاد السوق Catallaxy(*) كسبيل إلى تحقق الحرية الفردية بمعناها الأصيل. «وإذا كانت الملكيات المتعددة هى نواة المبادىء الأخلاقية لأية حضارة متقدمة، فإنه يبدو أن الأغريق القدماء كانوا أول من رأى أيضاً أنه لا يمكن فصلها عن الحرية الفردية»[٥٦] ويعتبر عصر الأغريق القدماء هو عصر الحرية الأول، باعتبار أنهم كانوا حريصين كل الحرص على حماية الممتلكات الخاصة، فقد أدرك أهل أثينا فى القرن الخامس قبل الميلاد تماماً قداسة أو حرمة المنزل الخاص، حتى فى ظل الحكام الطغاة تحقق هذا الأمر، فقد استطاع الإنسان أن يؤمن حياته بالبقاء فى المنزل»[٥٧].

وقد جاء تحقيق الحرية فى هذا العصر، ليس وفقاً للسيطرة المنفصلة على وسائل مختلفة للإنتاج، بل بواسطة عادة أخرى لا يمكن فصلها عن الأولى هى الاعتراف بوسائل مقبولة لنقل هذه السيطرة. وهذا ما أكده فيما بعد «ديفيد هيوم» فى مبادئه

(*) يشير هايك إلى أنه قد اشتق تعبير Catallaxy من كلمة يونانية بمعنى «يتبادل أو «يستقبل فى الجماعة» وأن يتحول من عدو إلى صديق». وقد اقترح تشكيل هذا التعبير لوصف موضوع العلم الذى يطلق عليه بشكل عام اسم علم الاقتصاد.

- الغرور القاتل، ص ١٣٥، ١٣٦.

الأساسية عن الملكية: ثبات الملكية، وانتقالها بالتراضى، والوفاء بالوعود. وكانت قدرة الفرد على أن يقرر لنفسه كيف يستخدم أشياء معينة مسترشداً بمعرفته وتوقعاته الخاصة مرتبطة إلى حد كبير باعتراف عام بمجال خاص حر يتيح للفرد التصرف على قدم المساواة مع الآخرين، ومن ثم يصبح من حق الأفراد التصرف فيما يملكون، بل وإنتقال هذه الممتلكات فيما بينهم بصورة مشروعة وكان الشرط الأساسى لارتباط الحرية بالملكية منذ عصر الاغريق حتى الوقت الحالى هو الشىء ذاته: القانون بمعنى القواعد المجردة التى تمكن كل فرد من كيفية التصرف فى أى شىء معين. ويجب الوعى بأن هذه الحرية تتعارض مع تصورات كل من أفلاطون وأرسطو وحنينهما إلى عادات أسبرطة لا أثينا، هذا الحنين الذى ما يزال قائماً حتى الآن. إنه حنين إلى نظام صغير تقرره النظرة العامة لسلطة قادرة على كل شىء ويتنافى هذا تماماً مع تصور «هايك» للنظام التلقائى الذى لا يمكن تحديده من قبل فرد أو سلطة معينة.

جاءت قواعد السلوك العادل أو القانون أساساً للحرية الفردية، وهكذا اشترط «هايك» لتحقيق هذه الحرية أن تتم ممارستها فى ظل هذه القواعد. غير أن هذه القواعد المجردة لم تكن ابتكاراً خاصاً به تمثل إلى حد ما صورة القواعد القائمة عند الإغريق القدماء (أثينا لا أسبرطه). ويمكن القول إن تمسكه بها جاء نتاجاً لارتباطه الوثيق بالحفاظ على الملكية الخاصة أو الملكيات المتعددة، وقد كان هذا غرضه النهائى، وكان التوسع والتنظيم فى الملكية ضرورة فرضتها عمليات تتم بصورة تدريجية لم تكتمل حتى اليوم إن النظام الموسع للملكيات المتعددة لم يحدده أحد، بل جاء نتاجاً للأفعال الفردية التلقائية، ومن ثم لم يكن فى وقت من الأوقات متعمداً. ومثلما حدث فى حضارة الإغريق قديماً، حدث فى كل الحضارات الأخرى «فالحضارة يمكن أن تنتشر، لكن لا يحتمل أن تتقدم أكثر من ذلك فى ظل حكومة تتولى مهمة توجيه الأمور اليومية عن مواطنيها. وقد يبدو أنه لم تنشأ حضارة متقدمة حتى الآن بدون حكومة ترى أن هدفها الرئيسى هو حماية الملكية الخاصة، ولكن التطور والنمو التالى، والذى يحدثه ذلك، يتوقف على يد حكومة قوية. فالحكومات القوية تحمى الأفراد من عنف زملائهم، وتجعل من الممكن نشوء نظام من التعاون التلقائى والاختيارى يزداد تعقيداً. غير أنه سوف يميل عاجلاً أو آجلاً إلى إساءة

استخدام السلطة وقمع الحرية التى كانت تكفلها سابقاً[٥٨]. إذن يتوقف نشوء الحضارة على وجود الملكية الخاصة، وعلى الحكومة أن تحافظ على هذه الملكية بوضع حد لاعتداءات الآخرين، ومن ثم لابد من وجود قانون أو قواعد سلوك عادلة، هذه القواعد لا تملى على الأفراد أفعالهم، إنما تحرم عليهم نوع معين من الأفعال، ومن ثم لا يصبح لهذه القواعد مفهوم إيجابى إنما يظل على الدوام مفهوماً سلبياً فحسب. «وقد نسى جيلنا أن نظام الملكية الخاصة هو أهم ضمان للحرية، ليس فحسب لأولئك الذين يملكون، لكن نادراً ما يكون أقل بالنسبة لهؤلاء الذين لا يملكون، وذلك فحسب. لأن السيطرة على وسائل الإنتاج موزعة بين العديد من الناس الذين يعملون بصورة مستقلة، ولا يملك أحد سلطة كاملة علينا وأننا كأفراد بوسعنا أن نقرر ما نريد فعله بأنفسنا[٥٩] ويقصد هايك بمعنى النسيان المذاهب الإشتراكية الحديثة والمعاصرة التى دعت إلى السيطرة الجماعية على وسائل الإنتاج، ومن ثم يأتى القسر ماثلاً فى سلطة تقرير على الجميع ما يفعله، وهكذا تنتفى الحرية الفردية التى تعد أساساً لاقتصاد السوق أو النظام الموسع للتعاون البشرى. «ولأن الفرص فى نظام الاقتصاد الحر free economy... (أو اقتصاد السوق Catallaxy) ليست متساوية، حيث إن النظام يقوم بصورة ضرورية على الملكية الخاصة (وربما ليس لهذه الضرورة، على الوراثة)[٦٠].

وينفى الإقرار بأن عدم المساواة شرط لازم للأقتصاد الحر أو اقتصاد السوق تماماً ما يسمى بتحقيق العدالة الاجتماعية التى تستلزم المساواة فى الدخل والثروة. لكن فى مقابل عدم المساواة التى يطرحها السوق الحر، فإن صياغة القواعد القانونية يجب ألا تكون وفقاً للتنبؤ بما سيربحه شخص معين أو من سيخسر بتطبيقها عليه، لأن فرصة المنافسة والحظ الحسن غالباً ما يكونان مهمين كالمهارة أو البراعة وبعد النظر فى ظل نظام هذا السوق. ولا يهتم «هايك» بكون قواعد القانون عامة ومجردة فحسب، بل يدع الفرصة للحظ لتحقيق المصلحة الذاتية باعتبار أنه يتساوى فى التحقق مع البراعة أو المهارة. حقاً يترك «هايك» للأفعال الإنسانية أن تسير فى مجراها الطبيعى، لكنه لا يخبرنا عما يحدث فى ظل هذه التلقائية طالما أن الأمر متروك للمنافسة والحظ. إنه لا يهتم بحدوث تجاوزات، وإن رفض «الاحتكار»، لكن الاحتكار ليس كل شىء فى نظام السوق الحر، فهو لم يوضح كيف يمكن منع الأساليب غير المشروعة التى تستعمل فى ظل هذا السوق، حتى لو حرمت قواعد السلوك العادل أفعالاً معينة.

وتتمثل قيمة النظام الموسع للتعاون البشرى فى الأمن الذى تضمنه الحكومات، وأن القسر المحدود لتطبيق قواعد مجردة هو الذى يقرر من يملك من. لكن هذا القهر أو القسر المحدود عند «هايك» والماثل فى تطبيق السلوك العادل هو تقييد حرية الجميع من أجل تحقيق أكبر قدر من الحرية للجميع عن طريق تلك القواعد، ومن ثم تصبح الحرية» كمية «لا قيمة فى حد ذاتها. ويعد هذا أحد التناقضات الصارخة فى مفهوم الحرية عنده. ويستلزم التدليل على «الحرية» عند «هايك» عودة إلى الماضى، برغم تصوره للحرية بأنها من أجل التقدم إلا أن السبيل للتقدم عنده يبدو مرادفاً لما هو «رجعى» ولذا تبدو تقدميته أمراً مثيراً للغرابة» فقد كانت النزعة الفردية للأمتلاك بالنسبة «لجون لوك» مثلاً، لا مجرد نظرية سياسية، بل هى نتاج تحليل للظروف التى تدين بها إنجلترا وهولندا برخائهما، وأنها تقوم على أساس نظرية متبصرة إلى العدل الذى ينبغى على السلطة السياسية أن تطبقه إذا كانت تريد أن تضمن تعاوناً سليماً بين الأفراد يقوم عليه الرخاء، ولا يمكن أن يوجد بغير الاعتراف بالملكية الخاصة(٦١) ويورد «هايك» مدللاً على ذلك مقولة «ماكس ايستمان» M. Eastman الشيوعى السابق: ـ إنه من الواضح لى الآن، وإن كنت بطيئاً فى استنتاج ذلك ـ أن نظام الملكية الخاصة هو أحد الأشياء الرئيسية التى أعطت الإنسان ذلك القدر المحدود من الحرية والمساواة التى أمل ماركس فى جعله غير محدد بإلغاء هذا النظام»(٦٢).

وقد رأى ديفيد هيوم، وغيره من علماء الأخلاق والمنظرين الاسكتلنديين فى القرن الثامن عشر أن اتخاذ ملكيات متعددة علامة على بدء الحضارة، وأن القواعد التى تنظم الملكية تبدو أساسية لكل المبادىء الأخلاقية. ويعد هيوم من وجهة نظر «هايك» أول من أدرك بوضوح أن الحرية أصبحت ممكنة بالغرائز الأخلاقية الطبيعية التى جرى فحصها وتقييدها بحكم العدالة، أى احترم ملكية الآخرين. «ولم يرتكب هيوم الخطأ الذى أصبح فيما بعد شائعاً جداً، وهو الخلط بين معنيين للحرية: ذلك المعنى العجيب الذى يرى أن الفرد المنعزل يفترض أن يكون قادراً على أن يكون حراً، وذلك الذى يقول إن الأشخاص العديدين الذين يتعاونون بعضهم مع بعض يمكن أن يصبحوا أحراراً ولا يرى فى المحيط الأخير من مثل هذا التعاون، إلا قواعد

مجردة للملكية، أى قواعد قانون يضمن الحرية،[٦٣]. وتنفى مقولة «هيوم» ما اصطلح على تسميته، العدالة الاجتماعية»، وإن كان هذا المصطلح لم يعرف بعد، إلا أن محتوى هذا المصطلح يتعارض تماماً مع ما يراه هيوم. إذن لا يوجد ما يسمى «بالعدالة الاجتماعية» إنما قواعد مجردة للعدالة هى بمثابة قواعد للملكية التى تعنى العدالة عند هيوم، وهايك.

إن ثمة دليلاً قوياً بالنسبة لتقليل عدم المساواة بوصفه أمراً ممكناً، بمقدار ما تسمح به الاختلافات الفطرية، وإمكانية القيام بذلك دونما تدمير للسمة اللاشخصية للعملية (المنافسة) بأن يأخذ كل فرد فرصة، والا تفرض وجهة نظر شخص ما هو الصواب، والمرغوب فيه على الآخرين،[٦٤] وتنتج محاولة «هايك» التخفيف من صورة عدم المساواة من التسليم بالملكية كأساسٍ طبيعى للعدالة، بالسماح لكل فرد فى أن يأخذ فرصته لكن وفقاً للأمكانيات المختلفة عند الأفراد من مهارة وبراعة وحسن توقع أو بعد نظر لكنه يتحدث عن تقليل عدم المساواة لا تحقيق المساواة، فهو يعترف تماماً بعدم المساواة فى الفرص فى ظل إيمانه الليبرالى الغريب باقتصاد السوق القائم على المنافسة، ويرى أن إتاحة الفرصة للفقراء فى المجتمع القائم على المنافسة هى أقل من تلك المتاحة للأغنياء، لكنه يعود فيقرر أن ذلك لا يعنى أن خال الفقير فى هذا المجتمع أسوأ أو أنه أقل تحريراً منه فى مجتمع آخر مختلف، ويقصد بالطبع أن الفقير فى المجتمع الرأسمالى أفضل حالاً من نظيره فى المجتمع الشمولى القائم على التخطيط المركزى، ومن ثم يبتعد كل البعد عن تطبيق «العدالة الإجتماعية» كى يصبح الفقير أفضل حالاً. إنما يتحدث بصورة سلبية فحسب عن الوضع الراهن دونما رغبة فى التغيير، فيرى أنه فى ظل النظام الرأسمالى يعد الفقير أفضل حالاً من حيث الفقر - لا العدالة فى الدخل - منه فى النظام الشمولى وعندما تشرع الحكومة فى التخطيط من أجل العدالة، فإنها لا تستطيع رفض المسئولية بالنسبة لمصير أى فرد أو وضعه. «وفى المجتمع القائم على التخطيط سنعرف جميعاً أننا اسوأ أو أفضل من الآخرين، ليس بسبب ظروف لا يمكن لأحد فرض سيطرته عليها، لكن بسبب أن سلطة ما ترغب فى ذلك[٦٥]. إن ما يخشاه «هايك» هو نفسه ما أثار الخوف عند

المفكرين السياسيين الإنجليز فى القرن التاسع عشر فى أن توجد الدولة التى لا يوجد فيها طريق للثورة أو الشرف إلا من خلال الحكومة(*). إنه يؤكد على عدم حصول أى حركة اشتراكية استهدفت المساواة التامة على التأييد الأساسى فى أى وقت. فلم تعد الاشتراكية بالمساواة المطلقة، إنما وعدت بتوزيع الدخل والثروة مساواة، وأكثر عدلاً فحسب. ليست مساواة بالمعنى المطلق، إنما مساواة أعظم. «وبينما يكون الاتفاق على المساواة التامة بمثابة إجابة على كل مشكلات الاستحقاق التى يجب على المخطط أن يجيب عليها، فإن صيغة الاقتراب من المساواة الأعظم لا تجيب على شىء بصورة عملية»[٦٦] ويقرر إنه لو لم نتفق حتى الآن حول معنى العدل أو الإنصاف فى حالة معينة، ألا يعنى ذلك أن الأفكار الشعبية تعزز معايير لو أن الناس كانت لديهم الفرصة ليروا مثلها العليا متحققة. ويتمثل معنى الأفكار الشعبية عنده فى قواعد السلوك العادل التى يتعارف عليها من خلال خصائصها المميزة: التعميم، التوكيد، المساواة فهذه القواعد تحفظ الحرية الفردية، وتؤمن الأفعال الإنسانية، وبالتالى فهى السبيل إلى تحقق المثل العليا.

٢ - غموض كلمة (اجتماعى)

يقوم رفض «هايك» لمفهوم العدالة الإجتماعية بصورة جزئية على إزدرائه لكلمة «اجتماعى الفضفاضة، بل إنها عنده خلو من المعنى». إن غموض الكلمة وطريقة استعمالها بصورة رديئة يمثل بطبيعة الأمر خطراً على أى تفكير، على أى إمكانية للبرهنة بصورة معقولة على عدد عظيم من معظم مشاكلنا الجادة والخطيرة»[٦٧]. ويكتشف «هايك» متأخراً أهمية التحليل الشامل للمصطلحات، حتى لا تسبب الفوضى عند استخدامها بصورة غير علمية. فقد كانت مشكلته الدائمة أنه لا يضع المصطلحات فى ضوء سياقاتها الاجتماعية والسياسية ومنها استخدامه لمصطلحى Liberty, freedom بمعنى واحد تقريباً. وليؤكد على ذلك يستخدم عبارة

(*) قائل هذه العبارة هو دزرائيلى (١٨٠٤ - ١٨٨١) B. Disralei أحد أشهر وأعظم زعماء حزب المحافظين فى بريطانيا وهو أول رجل من أصل يهودى يصل إلى رئاسة الوزراء فى بريطانيا.

- الموسوعة الفلسفية، ص ٢٦٥.

«كونفوشيوس»(*): عندما تفتقد الكلمات معناها سوف يفقد الناس حريتهم مدخلاً للحديث عن غموض المصطلحات أو استخدامها بصورة مشوشة للغاية، خاصة مصطلح «اجتماعى»؛ الذى تمت نسبته إلى العدالة. ويجب التفريق بين كلمة مجتمع وكلمة اجتماعى، وتعد الأولى أخف نسبياً من حيث الضرر، أو بمعنى آخر أقل تشوشاً من حيث سوء الاستخدام، وإن كان كلاهما مضللاً إلى حد ما. ويعود تشوش كلمة «اجتماعى إلى أنها تصف ظاهرة نتجت عن أشكال معينة أو مختلفة من التعاون بين الناس، كما هو الحال فى مجتمع معين. وقد أفضى هذا الاستعمال إلى تحولها «لموعظة» موجهة إلى العقلانيين المتمسكين بالفضيلة، وذلك بقصد إحلالها مكان المبادىء الأخلاقية التقليدية. وقد قام «هايك» بحصر كل الوقائع التى تشير إليها كلمة «اجتماعى» فإذا بها قائمة تشمل أكثر من مائة وستين اسماً محددة بوصف اجتماعى. وفى المقابل فإن هذه العبارات تستخدم على نطاق أكثر إتساعاً بشكل سلبى، انتقادى، وعلى سبيل المثال لا الحصر، تصبح كلمة «الأمان الاجتماعى» هى عدم الأمان الاجتماعى.. ألخ، ومن الصعب أن نستنتج من هذه القائمة وحدها ما إذا كانت كلمة «اجتماعى قد اكتسبت كل هذه المعانى المختلفة لتصبح عديمة النفع كأداة للنقل، غير أن الأمر قد يكون كذلك، فإن تأثيرها العملى واضح تماماً، وعلى الأقل ثلاثى التكوين، فهو يميل بشكل مضلل للإيجاز.. إن ما حدث بواسطة العمليات التلقائية الذاتية للنظام الموسع هو فى الواقع إبداع بشرى متعمد وثانياً أنه يترتب على ذلك إنه يروق للناس أن يعيدوا تخطيط ما لم يكن فى إمكانهم قط أن يخططوه على الإطلاق، وثالثاً أنها اكتسبت أيضاً القوة لإفراغ الأسماء التى تحددها من معناها»(٦٨) ويؤكد «هايك» على رؤية العلماء الأمريكيين لكلمة اجتماعى «المراوغة»، وكما يقول شكسبير فى عبارة وردت فى مسرحيته «كما تحبها»: استطيع أن أمتص الحزن من أغنية كما يمتص ابن عرس البيض، أى كما يستطيع ابن عرس افراغ بيضة من محتواها دون أن يترك أية علامة ظاهرة، فإن هذه الكلمة يمكنها أن تسلب أى تعبير من محتواه

(*) عاش كونفوشيوس فى الفترة من (٥٥١ ق.م- ٤٧٩ ق.م) ويعد من أعظم الشخصيات التى أثرت فى التاريخ الصينى القديم، وكان أقرب إلى الروح الانسانية منه إلى الروح المتدينة، فكان يدعو إلى الفضيلة، وإسناد الحكم إلى الأفاضل بحيث يصبحون مثالاً لبقية أفراد المجتمع.

- الموسوعة السياسية، ص ٤٥١.

الذى حددته بينما تتركه دون مساس. وحول الاستعمال الجارى لهذا التعبير، ينسب ماريوباى فى كتابه «الكلمات المراوغة، قول ما لا تعنيه حقاً (١٩٧٨) فضل صياغة المصطلح لتيودور روزفلت(*) وبذلك أوحى بأن الساسة الأمريكيين كانوا متعلمين بصورة ملحوظة خلال السبعين عاماً الماضية.

إنه تم إساءة استعمال الكلمة (اجتماعى) بصورة أكثر تطرفاً فى ألمانيا، حيث استخدم دستور ١٩٤٩ تعبير (الحكم الاجتماعى للقانون) وحيث إنتشرت فكرة «الاقتصاد الاجتماعى للسوق وقد أخذت مجموعة من العلماء الألمان تعرف باسم المدرسة التاريخية أو الأخلاقية للبحث الاقتصادى تستبدل بشكل متزايد تعبير السياسة الإجتماعية «بتعبير الاقتصاد السياسى(**) لتسمية دراسة التفاعل البشرى»[٦٩].

وقد جاء استخدام كلمة «اجتماعى» مع حكم القانون تصوراً مضاداً لمفهوم حكم القانون عند «هايك» فهو عنده يعنى: «عدم قيام الحكومة بممارسة القسر على الفرد، فيما عدا حالة إرغامه على إطاعة قاعدة أو قانون معروف»[٧٠] ومن ثم فإن حكم القانون هنا يتعلق بالسلوك الفردى، أى أفعال الفرد ذاته ليس بوصفه جزءاً من المجتمع. وهكذا فإن مفهوم حكم القانون يتعارض مع مفهوم كلمة «اجتماعى» التى تخلع على المجتمع ككل صورة تجسيدية أو تشخيصية، كما لو كان فرداً. ويتسق هذا التصور مع رؤيته المنهجية، أى المنهج الفردى فى علم المناهج الذى يقوم على أساس ذاتى لا جماعى، باعتبار أن فلسفة القانون عند «هايك» متصلة بمنهجه فى العلوم الاجتماعية، وبالتالى مفهومه للعدالة. إن كلمة اجتماعى لا يمكن أن توجد بوصفها نتاج المجتمع أو عملية اجتماعية لكنها مفهوم تم فرضه على المجتمع. إنه إشارة اجتماعية إلى الوحدة الكلية للمجتمع The Wohle of society»[٧١].

وبالنسبة لاقتصاد السوق فإنه قائم على المنافسة بين الأفراد والجماعات لا وفقاً لتخطيط إجتماعى متعمد. إن الجمع بين المنافسة والتوجيه المركزى يعد أمراً غير

(*) تيودور روزفلت T. Roosevelt (١٨٥٨ - ١٩١٩) رئيس الولايات المتحدة الأمريكية (١٩٠١ - ١٩٠٦) دافع عن حقوق الشعب وتوعد أصحاب الثروات الكبيرة.

(**) سن التشريعات لتنظيم المؤسسات الكبرى، واتبع سياسة المحافظة على الموارد.

- الموسوعة السياسية، ص ٢٩٠.

فعال، إنهما بديلان لحل نفس المشكلة، والمزج بينهما لن يكون عملاً صحيحاً، وتكون النتيجة أكثر سوءاً، إذا اعتمد عليهما نظام بصورة ثابتة، أو بتعبير آخر، يمكن الجمع بينهما فقط متى كان التخطيط من أجل المنافسة، ليس بالتخطيط ضد المنافسة،(٧٢).

وهكذا فإن معنى كلمة «اجتماعي» لا يمكن أن يتفق مع مفهوم «هايك» لحكم القانون أو مفهومه لاقتصاد السوق. إنه يعزو انتشار كلمة «إجتماعي» إلى الإشتراكيين بصفة خاصة إذ يراهم مسئولين تماماً عن كل العبارات الغامضة والمبالغ فيها، بل والمجردة من المعنى. وإن كان يعترف بفضل ماركس في استبداله بالدولة أو تنظيم إجباري تعبير «المجتمع» لكنه يرى أن ماركس أراد الإيحاء بأننا نستطيع أن ننظم أعمال الفرد بشكل متعمد بواسطة وسيلة للتوجيه أرق وألطف من القسر. «لكن النظام التلقائي الموسع، سيكون بطبيعة الحال أقل قدرة على العمل أو «التعامل» مع أشخاص معينيين، أو مع الشعب أو السكان. ومن ناحية أخرى، فإن «الدولة» أو أفضل من ذلك «الحكومة» التي كانت قبل هيجل تستخدم بشكل مألوف باعتبارها الكلمة الإنجليزية الشائعة (لنكون أكثر أمانة) هي التي أوحت لماركس أيضاً بشكل مفتوح وواضح فكرة السلطة، في حين أن مصطلح «المجتمع» المبهم يسمح له بأن يلمح إلى أن حكمه سوف يضمن نوعاً من الحرية،(٧٣) ويستمر «هايك» في تصوراته عن الخداع الذي يقوم به الاشتراكيون، فيرى أن الاشتراكيين الأمريكيين يحاولون الإستيلاء على مصطلح «الليبرالية»، أي الايحاء بأنهم ليبراليون. وينطبق الأمر نفسه على أحزاب الوسط السياسية الأوروبية بشكل متزايد، كما في بريطانيا حيث يحملون اسم «الليبرالي» أو كما في ألمانيا الغربية سابقاً (ألمانيا الموحدة حالياً) حيث يزعمون أنهم ليبراليون ولكنهم لا يترددون في تشكيل إئتلافات مع أحزاب اشتراكية صريحة. لكن لا يذكر «هايك» أن كلمة ليبرالي كلمة سيئة السمعة في أمريكا على وجه الخصوص. فقد استخدمت كلمة - «ليبرالي» على نطاق واسع بعد فترة الكساد The depreesion كاسم تدليل للاشتراكي(٧٤). ولم تؤخذ الكلمة أبداً محمل الجد عند الفرد الأمريكي، بل إنها في أفضل الأحوال تبدو مختلطة مع معاني أخرى متناقضة معها، ويرجع ذلك إلى أن الليبرالية في امريكا ظلت على الدوام أمراً يثير الغموض والحيرة. وترتبط الكلمة في عقل الجمهور الأمريكي بالايديولوجيات اليسارية، واشتراكية الدولة أكثر من ارتباطها بأفكار لوك حول حرية العمل وعدم الثقة في السلطة المنظمة.

يقبل «هايك» شكل كلمة «اجتماعى» باعتبارها سمة مميزة لبنية المجتمع وعملياته فحسب، وأنها تتشابه مع كلمات أخرى لها أشكال مماثلة مثل: قومى، قبلى لكنه يعترض عليها لسببين:

أولاً: نسبة كلمة اجتماعى إلى العدالة، أى العدالة الاجتماعية، ويقوض هذا الأمر أساس مفهوم العدالة عنده باعتبار العدالة سمة للسلوك الإنسانى لا الفعل الإنسانى المتعمد، كما أن قواعد السلوك العادل لها مفهوم سلبى، بينما يعد مفهوماً إيجابياً ومن ثم كان لابد له من رفض مصطلح العدالة الإجتماعية.

ثانياً: إن مصطلح «إجتماعى» قد استخدم على نطاق واسع من قبل الإشتراكيين، فنسبوه إلى حكم القانون، واقتصاد السوق. ومن ثم جاء هذا الاستخدام نفياً قاطعاً لتصوره عن حكم القانون الذى يعنى عدم ممارسة الدولة للقسر على الفرد، أيضاً بالنسبة لاقتصاد السوق الحر الذى يقوم على المنافسة بين الأفراد، ومن ثم توحى كلمة اجتماعى بنوع من التخطيط أو التنظيم أى تدخل الدولة لتنظيم هذا السوق.

٣ - رفض العدالة الاجتماعية

إهتم مؤيدو العدالة الاجتماعية بوضع معيار عادل للعدالة عن طريق إرساء قوانين العدالة الاجتماعية لسياسات توزيع الثروات أو الدخل. وهذا المعيار هو معيار الاستحقاق deserve أو أحياناً المعيار الأكثر مساواة بالنسبة لأهدافهم الخاصة. ويوجد اختلاف واضح فى استخدام معايير معينة عند مدارس العدالة الإجتماعية. لكن البعض من هذه المدارس قد اتخذ من نظرته التقدمية أو «التطلع إلى الأمام» سبيلاً إلى مفهوم اصطلاحى للعدالة، وبقدر ما يوحى ذلك بأنه إعلان لسياسة عادلة أو مجرد تبرير لمجموعة أساسية من القيم، فإنه أيضاً يعنى أن يكون مفهوم العدالة ملائماً لوجهات النظر الأصيلة، وهذا ما عبر عنه «برايان بارى» B. Barry أحد مناصرى مدرسة «التطلع إلى الأمام» فى نقده لوجهة نظر «ديفيد هيوم» عن العدالة الذى دحض وجهات النظر الأصيلة للعدالة بتحديده لقاعدة الملكية أو القواعد الأساسية

للملكية باعتبارها قواعد العدالة: ثبات الملكية، انتقالها بالتراضي، والوفاء بالوعود» . وعلى الرغم من أن هيوم يستعمل تعبير قواعد العدالة بإضفائه على أشياء معينة كقواعد الملكية، إلا أن العدالة حالياً مرتبطة بالاستحقاق، والحاجة، وكذلك فإنه من المرجح تماماً القول بأن ما يسميه هيوم قواعد العدالة كانت غير عادلة»[٧٠] . ويمكن القول بأن معظم مستعملي كلمة العدالة بصورة تراثية كانوا غير أصلاء، لأن الاستعمال المعاصر مرتبط بصورة ضرورية بوجهة النظر السياسية والأخلاقية الاصلاحية أو المجددة ويعد تصور هيوم «مخالفاً لتصور» «هايك» الذي يعتمد في مفهوم العدالة على التراث الغربي مؤكداً هيوم على مصداقية تصورات لوك، هيوم، آدم سميث عن العدالة.

ويمثل برهان «هايك» عن العدالة دحضاً لأفكار منظري العدالة الاجتماعية أو عدالة التوزيع، ويستخدم «هايك» هذين المصطلحين بصورة تبادلية. وقد أخذ رفض «هايك» للعدالة الاجتماعية صورة التفنيد النسقي» لمبدأ الاستحقاق Deserve أو الأساس الذي قامت عليه عدالة التوزيع، حيث يبرهن على أن تضمين العدالة الاجتماعية لهذا المبدأ يعد تدميراً لنظام السوق الحر أو اقتصاد السوق القائم على المنافسة وبالتالي يمثل هذا الأمر انتفاءً للحرية الفردية» . ويثبت التعميم الحالي لهذا المعتقد أن محتواه لا يزيد في الواقع عن الاعتقاد العام في أمور السحر أو حجر الفلاسفة»[٧٦] . أي إنه خلو من المعنى، ولا تشير إلى شيء على الإطلاق» . وقد نبه الشراح المحافظون «لهايك» إلى خطورة برهانه على أن توزيع الدخل في اقتصاديات السوق ليست قضية أخلاقية، لأن هذا البرهان يشكل الأساس النظري للرأسمالية، أي أنه توجد علاقة ما بين الجهد المبذول والعائد المادي» لقد وضع «هايك» أساساً قوياً عندما أكد على أنه من الصعوبة بمكان القول بأنه يمكن للرأسمالية أن تجعل العائد المادي متناسباً مع الجهد أو الاستحقاق بأي طريقة ما.

وتعني كلمة "deserve" أن الملكية الخاصة للفرد إلى حد ما مستحقه بالنسبة لعائدها المناسب - يستخدم هايك كلمة deserve بمعنى الاستحقاق الأخلاقي، بينما يستخدم merit بمعنى الاستحقاق الموضوعي أو الجدارة - حيث يكون الأفراد مسئولين أخلاقياً عن استحقاق أفعالهم. ويصبح مفهوم العدالة في المجتمع الليبرالي قيمة مهمة

بصفة خاصة، إذ إنه يحدد كيف تكون الأفعال أكثر أو أقل استحقاقاً بصورة دقيقة للمدح أو الذم وفقاً لجهود الأفراد، وما يسفر عنها من نتائج وعندما يؤكد «هايك» على أن قوى السوق المجردة هى المحددة للعائد المادى، فإنه يقرر أنه لا توجد سلطة مركزية لديها معرفة أساسية بأفعال شخص ما لتجعلها وفقاً لقيمة أخرى فيما عدا تلك التى يحددها السوق. وقد تعود طبيعة عمل بعض الناس عليهم بعائد مادى أكبر مما يعود على زملائهم وفقاً لما يقدمه السوق لهم، على سبيل المثال: «إن عمال المناجم Miners يحصلون على عائدات مادية مرتفعة وذلك لأن قيمة خدماتهم لأقرانهم من البشر مرتفعة، وليس بسبب الجهد الشاق وطبيعة الخطر المحدق بمهنتهم. وللسبب نفسه فإن العمال الآخرين الذين يشغلون وظائف أو يقومون بأعمال شاقة وغير سارة قد يحصلون على أجور أقل نسبياً من أقرانهم عمال المناجم بسبب سوء حظهم. وبهذه الطريقة فحسب بوسعهم تأمين عائد مادى مجز بالنسبة لأعمالهم»[٧٧]. ويمكن أن ينطبق ذلك بصورة أكثر وضوحاً بالنسبة لما يحصله المضاربون فى البورصة أو الفنانون الشعبيون من عائدات مادية مرتفعة جداً مقابل جهد قليل. ولا يمكن الاعتراض على ذلك من زاوية الاستحقاق الأخلاقى، ولا من جهة الأسس الأقتصادية للسوق. يرى «هايك»: أن هناك استحالة فى إمكانية عقد إتفاقية فيما يختص بتوزيع الدخول وفقاً للرغبة أو المداخل المطالب بها باسم الأخلاق»[٧٨] ويؤكد هايك على وجوب وضع السياقات الأخلاقية خارج المجال الاقتصادى، ومن ثم لا ينبغى الحديث عن الاستحقاق، وينظر إلى هذا الأمر على أنه شرعى تماماً. ويبرهن على أنه لا توجد صلة بين توزيع الدخل والمعنى الأخلاقى للاستحقاق - ولا يعد نمط الدخول انعكاساً للإستحقاق الأخلاقى على الإطلاق - ومن ثم يؤكد على رفضه للقول بأن توزيع الدخول فى نظام السوق يجب أن يكون وفقاً للاستحقاق الأخلاقى. «وقد يكون من قبيل المصادفة الواقعية أن يكون توزيع الدخول انعكاساً للاستحقاق الأخلاقى بمعنى الكفاءة، الجهد، المهارات.... إلخ»[٧٩] ويعكس طابع الدخول الناتجة عن نظام السوق قيمة عند «هايك»، لكن هذه القيمة تختلف تماماً عن الاستحقاق. فقيمة خدمات شخص ما تحددها القوى المجردة أو اللاشخصية للسوق، وتعنى هذه القوى أن العائد المادى، أو الدخل الناتج من التنافس أو مباراة السوق Game of catallaxy قد يكون إنعكاساً للحظ أو البراعة، على سبيل المثال: المضارب الناجح فى البورصة، أكثر من

كونه شكلاً من أشكال الاستحقاق الأخلاقى. «وبهذه الطريقة فإن العائدات المادية تبدو متطابقة مع قيمة الخدمات الخاصة التى يقدمها شخص لأقرانه»[٨٠] لا توجد معايير أخلاقية يمكن تطبيقها على الأفعال التلقائية غير المتعمدة للفعل الإنسانى، مع إدراك أن الثواب والعقاب يتعلق بالأفراد، أو بمعنى أدق سلوكهم فيما يقومون به من أفعال تعد خرقاً للقاعدة العامة، ومن ثم يكون غير عادل. إننا لا نستطيع القول بأن هذا الفعل عادل أو غير عادل طالما أن العدالة سمة للسلوك الإنسانى لا النتائج المترتبة على الأفعال الإنسانية. وبالتالى لا يمكن تقييم الدخول أو العائدات المادية لاقتصاد السوق بواسطة معايير العدالة الاجتماعية. ولو كانت هناك سلطة مركزية أو فرد معين يعد مسئولاً عن توزيع الدخل الناتج والثروة، فمن المرجح تماماً عندئذ أن يتم تطبيق مصطلح «عدم الاستحقاق» أو عدم الجدارة». إنه يمكن تطبيق هذا المصطلح طالما أنه يمكن تطبيق مصطلح الاستحقاق أو الجدارة متى كان ذلك معتمداً على تقدير فرد أو سلطة معينة لا وفقاً لاقتصاد السوق القائم على المنافسة.

وعندما يتحدث «هايك» عن توزيع الدخل، فإن حديثه ينطلق من إنتمائه إلى المدرسة الاقتصادية النمساوية أو مدرسة التحليل الحدى، فقد كانت نظرية هذه المدرسة فى ذهنه عندما تحدث عن الانتاجية الحدية للعمل The marginal Productivity، وكمثال على ذلك: إن إنتاج مؤسسة تضم ألف عامل (س)، وعند إضافة ألف عامل (ص) يكون إنتاج نفس المؤسسة هو (س + ص)، ومن ثم يمكن استنتاج أن إنتاج العمال الإضافيين هو (ص) أى أن العامل الإضافى سوف يكون إنتاجه إلى الحد الذى يتساوى فيه مع أجر العامل الدائم. ولا يمكن إعتبار تصور «هايك» أن القيمة فى سياق توزيع الدخل يجب أن تكون مساوية للإنتاجية الحدية صحيحاً تماماً. إن ارتباط القيمة بالانتاجية الحدية هو من أجل غرض وضع نموذج Patterned أو نسق الحالة النهائية للتوزيع System of ditribution end - state»[٨١] ويعد هذا الأمر مهماً بالنسبة للواقع، إذ إن عملية الإنتاج معقدة، والقول بأن المنتجات الصادرة عن الفعاليات التعاونية والمشتركة لا يمكن إنفصالها أبداً بصورة دقيقة عن المنهج الحدى لفرد واحد ليس صحيحاً تماماً. فقد تكون الانتاجية الحدية إحدى الاحتمالات فحسب بالنسبة للعوامل التى تحدد قيمة ما ينتجه الأفراد بالنسبة لأقرانهم فحسب وتكمن

وظيفة السوق الحر فى تحديد عوامل الإنتاج فى تلك المشاريع الاقتصادية، حيثما كان مستوى إنتاجيتها الحدية، ومن ثم يصبح تطبيق العدالة الاجتماعية فى ظل الحياة الاقتصادية أمراً محدداً للغاية، ومع ذلك لا يمكن استبعاد مصطلح العدالة الاجتماعية من مجموعة المفردات السياسية فى المعجم السياسى. إن «هايك» لا يهتم بكون توزيع الدخل أمر أخلاقى، أولا أخلاقى فهو محايد من الوجهة الأخلاقية شأنه فى ذلك شأن «ديفيد ميللر» "D. Miller" الذى يرى: أن الاستحقاق هو ما يوزعه السوق فحسب. ويعد التأكيد على استحقاق العائدات المادية أو الدخل بصورة دقيقة فى السوق الاقتصادى عرضة للدحض التجريبى، كما يكون الادعاء بأن الاستحقاق هو بمثابة المكافأة فى مجتمع منظم بصورة ملائمة،(٨٢) ويزعم «هايك» أن إيثار الاستحقاق يعد إيثاراً للنظام الذى يجعل عائدات الأفراد المادية أكبر من أقرانه، ويعنى ذلك فقط أن يتحول المجتمع إلى مجتمع منظم وفقاً لأغراض وغايات السلطة المركزية». فطالما لا يوجد اتفاق حول الغايات المتناقضة مع الوسائل، فإن النتيجة ستكون عندئذ نمطاً من التوزيع للدخل أو الثروة يتم فرضه، ويتطلب هذا الأمر تدخلاً فى الأفعال التلقائية للأفراد لكى يتم الحفاظ على نمط التوزيع القائم بالفعل،(٨٣). يؤمن «هايك» بالعدالة المنفتحة طالما أنه يعتقد فى المجتمع المنفتح أو المجتمع العظيم كما يسميه سميث، ومن ثم فإنه يرى أن العدالة الاجتماعية هى عدالة مجتمع منغلق حيث يمكن معرفة قدرات الناس وجهودهم، وبالتالى استحقاقاتهم، وبناءً على ذلك لا يمكن تحقق حرية الفعل لدى الفرد وفقاً لمعرفته، وكيفية استخدام هذه المعرفة لتحقيق أغراضه الخاصة. وعلى العكس من ذلك، لا يمكن فى ظل المجتمع المنفتح أن يعرف البشر أكثر من نتائج أفعالهم المباشرة ومن ثم تأتى قيمة القواعد المجردة للسلوك العادل عند تطبيقها على عدد مجهول من الحالات فى المستقبل. «إن الإختلاف بين النظام الليبرالى، والنظام المخطط بصورة كلية تتضح بصورة مميزة عن طريق الدعاوى المشتركة للنازيين والإشتراكيين عن الانفصالات المصطنعة للاقتصاد والسياسة. ومطلبهم المشترك على حد سواء هيمنة السياسة على الاقتصاد،(٨٤) ومن المؤكد أن تفضى نتائج السياسات القائمة على العدالة الاجتماعية إلى الأنظمة الشمولية باعتبارها سياسات تقوم على توجيه العمل. وتؤدى هذه السياسات إلى نقص الكفاية الإنتاجية

Productive efficiency باعتباره ثمناً حقيقياً لتطبيق هذه السياسات. إن براعة «هايك» بالنسبة للجميع هى عدم تأكيده أو اثباته أن نظام السوق يمكن ان ينتج نظاما يؤازره من القيم الأخلاقية(٨٥) وينكر هايك على هؤلا ء غير الاشتراكيين جعلهم للعدالة الاجتماعية هدفا لسياسة الحكومة على افتراض أنها مطبقة جزئيا فى صورة فرض الضرائب ويضع هايك الشعور بالحسد envy فى مقدمة تفسيراته لشعبية مفهوم العدالة الاجتماعية. ويمكن القول إن هذا التفسير سطحى، فغاية العدالة الاجتماعية هى القضاء على هذا الشعور، بل يمكن اعتبار الحديث عن العدالة الاجتماعية محاولة عقلانية لدراسة الحسد، فهل يمكن تخيل أن كل المصلحين الاشتراكيين كان المحرك لهم هو الحسد. وعلى الرغم من أن «هايك» يذكر «الحسد» كأحد العوامل وراء تألق وازدهار مفهوم العدالة الاجتماعية، إلا أن ما نهتم به حقاً بشأن تفسير هذا المفهوم أمرين ، ويكمن الأول فى برهنته على أن اعتناق مبدأ العدالة الاجتماعية جاء بطبيعة الأمر من قبل الجماعات الدنيا desscending فى السلم الاجتماعى(٨٦). وقد حاولت هذه الجماعات البحث عن مساعدة الحكومة لحماية أوضاعها الاجتماعية من التردى إزاء قوى السوق. ويلجأ الفاشلون من العمال إلى هذا المفهوم خوفاً من تزايد الابتكار التقنى، وغالباً ما يكتب تاريخ الثورة الصناعية كقصة ملفقة للظروف الاجتماعية غير العادلة، أى الظروف الصعبة التى عاشها العمال فى ظل استغلال أصحاب المشاريع الاقتصادية أو الصناعية لهم. لكن هايك يعتبر تلك النتائج غير العادلة التى أفرزتها الثورة الصناعية جزءاً محتماً من المباراة أو التنافس القائم فى نظام السوق، إذ إن نظام السوق ليس بوسعه حماية كل المصالح المتعارضة. لكن يمكن كفالة كل هذه المصالح عن طريق تطبيق قواعد السلوك العادل على المشاركين فى نظام السوق.

ويعود الأمر الثانى إلى نشأة العدالة الاجتماعية على يد عدد من الموظفين ذوى الرواتب الضئيلة نتيجة تجنب ممارسة المهن الحرة. ومن المرجح أن تكون تلك الرواتب قد تم تحديدها عن طريق الاستحقاق أو الجدارة بسبب صعوبة ايجاد معايير أو تقييم للإسهامات الفردية فى المشاريع الاقتصادية الضخمة. ولن يكون لهؤلاء العاملين بتلك المؤسسات الخبرة التى لذوى المهن الحرة بتقييم السوق لخدماتهم فى

ظل منافسة تلك المؤسسات مع بعضها البعض». ويعرف ذوى المهن الحرة فى فعالياتهم اليومية الآليات غير الشخصية للسوق، وبالتالى تحديد قيمة خدمات معينة على الدوام(٨٧).

وأخيراً فإن ظهور المشروع الاقتصادى على نطاق واسع هو جزء من التطور التلقائى لنظام السوق الحر، لكن فى المقابل فقد يكون هذا التطور مصحوباً بمجموعة من القيم التى ليست ملائمة لنظام السوق فحسب، بل قد تكون عوامل تدميره. وتبدو المسألة كما لو كان السوق الحر يخلق تناقضه الأخلاقى بتطوره التلقائى على المدى البعيد.

٤ ـ العدالة بين هايك ورولز

يبدو مفهوم العدالة عند رولز متفقاً إلى حد ما مع مفهوم العدالة عند «هايك» من حيث بعض النتائج، مختلفاً بصورة تامة من حيث المنهج. فبينما يؤمن هايك بالتطور التلقائى لقواعد السلوك العادل، يعتقد «رولز» فى إمكانية الاستدلال العقلى على القواعد المختارة لضبط السلوك، والنظم الاجتماعية، والاقتصادية من خلال اتفاق جماعى، وإختيار المبادىء التى يمكن تعميمها. ويعد هذا التصور مشابهاً إلى حد ما مع تصور «هايك» لسمات قواعد السلوك العادل التى تعنى التعميم، والتوكيد، والمساواة. كما يفترض «هايك» أيضاً أن يكون هناك إجماع على تلك السمات، أى عدم قبول أى قاعدة قانونية لا تتميز بهذه السمات الثلاثة. لكن على العكس من هايك، ينطلق رولز من تصور عقلانى كامن فى قدرة الأفراد أن يختاروا بصورة عقلانية مجموعة من المبادىء متفق عليها من حيث التعميم. إنه يؤمن بأخلاقية الحس المشترك. كما تبدو منهجية رولز جزءاً متمماً للهندسة الأخلاقية، حيث يرتبط اختيار المبادىء العادلة عنده بشروط «الموقف الأصلى Orginal Position (تصحيح رولز لمفهوم حالة الطبيعة فى نظرية العقد الاجتماعى الكلاسيكية) فى ظل علاقة منطقية. ويتفق «رولز» مع هايك فى تصورهما أن قضايا العدالة لا تقوم على المصالح، والاستحقاقات لكن «رولز» يرى أن العدالة تقوم على المبادىء الملائمة لاختيار الأفراد العقلانى لتحكم سلوكهم على إفتراض أنهم يجهلون مصالحهم أو استحقاقاتهم، وهكذا يضفى طابعاً

عقلانياً متعمداً على تلك المبادىء فيما وراء حجاب الجهل Veil of ignorance. ويختلف الطابع العقلانى المتعمد عند «رولز» عن ذلك الطابع التلقائى غير المتعمد لمبادىء العدالة عند «هايك». وبينما يرى «رولز» أن الناس قادرون على اتباع القواعد الأخلاقية، إنهم ليسوا أنانيين بصورة خالصة، لكنهم يختارون تلك القواعد التى تمثل مصالحهم بصفة أساسية فحسب، الحرية، الفرص، الدخل، الثروة، إحترام الذات»(٨٨). وعلى النقيض من رولز يرى هايك - متفقاً مع تصور التراث الليبرالى الكلاسيكى - أن الفرد أنانى بطبعه، وأنه بحكم أنانيته قادر على تحقيق مصالحه الخاصة التى تفضى فى نهاية الأمر إلى تحقيق أكبر قدر من المصلحة لأفراد المجتمع ككل. وقد عرض «رولز» شروطاً محددة مؤكدة من خلال مصلحة الأفراد الخاصة، على أن يكون ذلك بواسطة الاستدلال العقلانى، وهذه المبادىء هى:

١ - لكل شخص حق متكافىء فى ذلك النسق الشامل للحريات الأساسية بصورة متسقة مع نسق مماثل من الحرية للآخرين.

٢ - ترتيب عدم المساواة فى الفرص والإمتيازات الاقتصادية والاجتماعية كالآتى:

(أ) أن تكون الفوائد الأعظم لذوى الامتيازات الأدنى Least advantages.

(ب) أن يرتبط ذلك بأوضاع ووظائف مفتوحة للجميع فى ظل ظروف تكافؤ الفرص(٨٩).

وفى المقابل لا يضع «هايك» فوائد أعظم لذوى الامتياز الأدنى، ومن ثم يرفض فرض نمط بعينه على البنيان الاجتماعى، وهكذا تنتفى صورة العدالة الاجتماعية عند هايك. وإن كان كل منهما يبدو منتمياً لمدرسة العدالة الإجرائية Procedural justice التى ترفض أى محاولة لفرض نموذج خاص أو معين لتوزيع الدخل أو الثروة عن طريق التخطيط الاقتصادى المركزى. وبرغم أوجه التشابه بينهما إلا أنّ صورة كل منهما تجاه الآخر تبدو مختلفة. فيبدو «رولز» من وجهة نظر «هايك» ميالاً إلى الاشتراكية من خلال محاولته إقامة بنيان إجتماعى معين على أساس عقلانى، بينما تبقى صورة هايك بوصفه ليبرالياً رجعيا يؤمن بمقولات التراث الليبرالى الكلاسيكى فحسب.

تعقيب

يبدو القانون بمعناه الأصيل أو العدالة ماثلة فى قواعد السلوك العادل لا فى نتائج السلوك العادلة. إنها تعلم الناس كيفية السلوك بالنسبة لأفعالهم التى يختارون القيام بها، ومن ثم فهى ليست نموذجاً معيناً يهدف إلى نتائج محددة. ويحاول «هايك» من خلال هذه الرؤية أن يربط بين العدالة والنظام التلقائى، حيث تكون الأفعال الإنسانية غير متعمدة، أى لا تهدف إلى غاية محددة. ويحاول أيضاً من خلال المفهوم السلبى للعدالة، أى تحريم القيام ببعض الأنواع من الأفعال فحسب أن يربط بين مفهوم العدالة، وتحقق الحرية بمعنى انعدام القسر، أى الربط بين تحريم بعض الأنواع من الأفعال، وانعدام القسر، ومن ثم يحول دون أن تفرض إرادة معينة لفرد أو سلطة أفعالاً معينة تستهدف غايات محددة. ويبدو تحريم بعض أنواع من الأفعال متسقاً مع انعدام القسر. ففى الحالتين ينتفى الإجبار. ويفضى مفهوم العدالة وفقاً لهذا التصور إلى الهجوم على العدالة الاجتماعية أو عدالة التوزيع، من منطلق أن توزيع الدخل الناتج من نظام السوق لا يمكن الحكم عليه بأنه عادل أو غير عادل، طالما أنه ليس نتيجة متعمدة للفعل الإنسانى. ومن خلال هذه الرؤية يتم الفصل بين توزيع الدخول الناتجة من اقتصاد السوق، وأى فكرة تتعلق بالاستحقاق بالنسبة لمستقبل هذه الدخول. ويدرك هايك أن الحجة اللازمة لإثبات أهمية اقتصاد السوق هو توزيعه النسبى للدخول بالنسبة للاستحقاق. وقد برهن بصورة مؤكدة على أن الناس قد

تتسامح مع عدم المساواة فى الأوضاع المادية بصورة أساسية، إذا اعتقدوا فى أن الأفراد على اختلافهم يحصلون على ما يستحقونه كلية. كما أكد أن إضافة لفظ اجتماعى الغامض والفضفاض إلى العدالة يعد تدميراً لنظام السوق بما يجسده من حريات. ويتخيل «هايك» أن الخدمة التى يسديها إلى أقرانه من البشر أن يجعلهم يشعرون بالخجل كلما ذكروا مصطلح العدالة الاجتماعية ويمكن القول إن عدائية «هايك» للعدالة الاجتماعية تقوم على أمرين:

أولاً: إن النظام التلقائى أو اقتصاد السوق لا يعنى تلك المحاولات المبذولة تحت اسم العدالة لغرض توزيع محدد للدخول بصورة أساسية. إن عائدات الأفراد المادية من اقتصاد السوق تتصل بتقييم السوق لخدماتهم، أو تلك القيمة التى يراها المستهلكون للبضائع والخدمات التى أوجدها السوق. وتخدم هذه القيم المستهلكين كما تخدم المنتجين، ومن ثم فإنها غير متصلة بالاستحقاق أو الحاجات الفردية. وينفى هايك وجود صلة بين ما يسمى الجهد المبذول والقيمة، أو القيمة والاستحقاق. إن تبرير العائدات الناتجة من اقتصاد السوق يأتى فحسب من النتائج المترتبة على ما يود الناس الحصول عليه من بضائع أو خدمات، ومن ثم تصير القيمة ذاتية.

ثانياً: يبرهن هايك على أن تحقيق العدالة الاجتماعية يفضى إلى تدخل الحكومة ويتم رفض هذا التدخل من خلال إنه سيحدد عمل السوق بوصفه نسقاً اقتصادياً، ومن ثم يتحقق المزيد من التدخل فى الممتلكات الخاصة بالأفراد، ويؤدى ذلك حتماً إلى سيطرة المذهب الشمولى. لكن فى كثير من البلدان الغربية تحاول المجتمعات عن طريق الحكومة الجمع بين نظام السوق، وتحقق العدالة الاجتماعية إلى حد ما. لأن الجمع بينهما لا يعنى بالضرورة التصارع بينهما. لكن تبدو رؤية «هايك» رجعية إلى حد كبير، وإن حاول نفى ذلك فسياسات الجمع بين نظام السوق الحر ومبادىء العدالة الاجتماعية فى كثير من الدول الغربية بصفة خاصة لم تفض إلى تحطيم نظام المجتمع أو فشل اقتصاد السوق أو تدمير الحرية الفردية. ويمكن من خلال دراسة هذه السياسات معرفة نتائجها على الحرية الفردية بصورة عملية.

الهوامش

(١) The Mirage of social justice, P. 31

(٣) J. Tomlinson, Op. Cit., P. 38.

(٤) H. Kelsen, what is justice? california, 1957, P. 7.

(٥) The Mirage of social justice, P. 32.

(٦) Ibid., P. 36.

(٧) Ibid., P. 32.

(٨) Ibid., P. 33.

(٩) The road to serfdom, P. 102.

(١٠) The mirage of social justice, P. 33.

(١١) N Barry, P. Cit., P. 143.

(١٢) Studies, P. 166.

(١٣) The mirage of social justice, P. 33.

(١٤) Ibid., P. 34.

(١٥) H. L. A. Hart, The cocept of law, Oxford University press, London, 1961, P. 165.

(١٦) The mirage of social justice, P. 34.

(١٧) Ronald, M. Dworkin is law a system of rules in R. S. summers, ed., Essys in legal phi
osophy Ozford Univ. press, Lon on 1968, P. 52.

(١٧)

(١٨) The mirage of social justice, P. 35.

(١٩) Loc, Cit.

(٢٠) Ibid., PP. 35, 36.

(٢١) J. Salmond, jurisprudence, ed. by G. Williams London, 1947, P. 62.

(٢٢) The mirage of social justice, 36.

(٢٣) Max Gluchman, politics, law and Ritual in Titual society. chicago University prees, 1965, P. 54.

(٢٤) The mirage of social justice, P. 37.

(٢٥) Paul, A. freud, social justice and law in Richard B. Brandt, ed. social justice, Engle

(٢٦) wood cliffs, New Jersey. 1962 P. 96.

(٢٧) R.L. Hale, freedom through law, california 1952, P. 15.

(٢٨) The mirgge of social justice, P. 38.

(٢٩) J.W. Chapman, Justice and fairness, London, 1963, P. 153.

(٣٠) J. Rawls, constirution liberty and concept of justice, Basic book, N.Y. 1963, P. 102.

The mirage of sosial justice, P. 39.

(٣١) Lo. cit.

(٣٢) Ibid., P. 40.

(٣٣) Loc. Çit.

(٣٤) W. Kones. historical introduction to theory of law, Oxford Univ. prees, London, 1940, P. 114.

(٣٥) The Mirage of social justice, P. 42.

(٣٦) Loc. Cit.

(٣٧) The constitution of liberty, P. 209.

(٣٨) The mirage of social justice, P. 43.

(٣٩) Loc. Cit.

(٤٠) Ibid., P. 44.

(٤١) هنري باتيفول، فلسفة القانون، ترجمة د.سموحي فوق العادة، منشورات عويدات ، بيروت – باريس، ١٩٨٤، ص٨.

(٤٢) Hart, Op. Cit., P. 253.

(٤٣) Rules and order, P. 20.

(٤٤) W. James, Pragmatism, longman and green, N.Y. 1940. P. 222.

(٤٥) V. pareto, The mind and society, London 1935, para 1210.

(٤٦) The consitution of liberty, P. 211.

(٤٧) J. Bentham, The theory of legislation, ed. C.K. ogden, London 1931. P. 8.

(٤٨) The mirage of social justice, P. 163.

(٤٩) The constitution of liberty, P. 209.

(٥٠) The mirage of social justice, P. 46.

(٥١) هوري باتيفول، ص ١١.

(٥٢) Rules and order, P. 97.

(٥٣) The mirage of social justice, P. 169.

(٥٤) Ibid., P. 47.

(٥٥) Lok, cit. P. 47.

(٥٦) المرجع السابق، ص ٤٤.

(٥٧) J.W. Jones, op. cit., p. 91.

(٥٨) الغرور القاتل، ص ٤٦، ٤٧.

(٥٩) The road to serfdom, p. 104.

(٦٠) Ibid., p. 102

(٦١) الغرور القاتل، ص ٤٨.

(٦٢) The road to serfdom, p. 104.

(٦٣) الغرور القاتل، ص ٤٩.

(٦٤) The road to serfdom, p. 102.

(٦٥) Ibid., p. 107.

(٦٦) The road to serfdom, p. 110.

(٦٧) Studies, p. 238.

(٦٨) الغرور القاتل، ص ١٤٠، ١٤١.

(٦٩) الغرور القاتل، ص ١١٨.

(٧٠) The constitution of liberty, p. 143.

(٧١) The mirage of sociaal justice, p. 78.

(٧٢) The road to serfdom, p. 42.

(٧٣) The Encyclopedia of philosophy, p. 460.

(٧٤) الغرور القاتل، ص ١٣٢.

(٧٥) B. Barry, Justice aand common Good, in A. Quinton (ed). political philosophy Oxford University press London, 1967, p. 193.

(٧٦) The mirage of social justice, p. Xii.

(٧٧) The mirage of social justice, pp. 92 - 3.

(٧٨) موريس فلامان، الليبرالية المعاصرة، ترجمة تمام الساحلي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ١٩٩٠، ص ٩٣.

(٧٩) The constitution of, p. 94.

(٨٠) Ibid., p. 96.

(٨١) R. Nozick, Anarchy, state and utopia, Basic Books, N.Y. 1974. p. 188.

(٨٢) D. Miller, social justice, Oxford Univ. press, London, 1973, p. 309.

(٨٣) The mirage of social justice, p. 142.

(٨٤) The road to serfdom, p. 108.

(٨٥) I. Kristol. When virtue loses all her loveliness" , in D - Bell and I Kristol (eds), capitalism Today, Basic Books. N.Y. 1971. p. 141.

(٨٦) The mirage of social justice, p. 93.

(٨٧) The constitution of liberty, p. 123.

(٨٨) Rawls. Theory of justice, Oxford Univ. Press, London, 1972. p. 95.

(٨٩) Ibid, p. 302.

الخاتمة

(١) يعد مفهوم الحرية الذى يتناوله هذا الكتاب صياغة جديدة للحرية الليبرالية تقوم على مبررات وأسانيد ليبرالية قديمة مستمدة من التراث الليبرالى الكلاسيكى ممثلاً فى مدرسة الأخلاق الاسكتلندية، خاصة «ديفيد هيوم»، آدم سميث. فقد استلهم تصوره للحرية من مبادئ «هيوم» عن ضرورة الملكية الخاصة لتحقق الحرية، من خلال القوانين الأساسية الموجودة فى الطبيعة: ثبات الملكية، إنتقالها بالتراضى والوفاء بالوعود. وأخذ عن آدم سميث تصوره المجرد لليبرالية الاقتصادية، من خلال تأكيده على أن المصلحة الخاصة هى محرك الاقتصاد، باعتبار أن الانسان أنانى بطبعه، فى سعيه الدائم إلى مصلحته الخاصة. وقد حاول سميث إيجاد حالة من التوافق الأساسى بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة، من خلال طرحه لمفهوم «اليد الخفية» التى تبرهن على تحقق المصلحة العامة، من خلال السعى المتواصل إلى تحقيق المصلحة الذاتية. ولذلك يمكن إدراج هذا المفهوم ضمن تيار اليمين الجديد الذى استقى معظم قضاياه وأفكاره من آدم سميث.

(٢) ويمكن فهم هذه الصياغة الليبرالية الجديدة لمفهوم الحرية من خلال تبنيها لأفكار المدرسة الاقتصادية النمساوية عن القيمة الذاتية. مع الوعى بأن نظرية القيمة الذاتية لم تكن أبداً مجرد نظرية اقتصادية فحسب، بل كانت نظرية عامة عن الفعل الإنسانى. وقد رأت هذه النظرية أن وجهات نظر الأفراد، وميولهم، ورغباتهم هى

المعرفة الحقيقية بصرف النظر عما إذا كانت صادقة أم كاذبة، أى أن قيم الأفراد ذاتية لا موضوعية. وقد شكل الإيمان بالقيمة الذاتية أساساً لتطبيق المنهج الفردى فى علم المناهج على كل القضايا الانسانية كرد فعل ضد مقولات المنهج الجماعى الذى يقوم على تفسير الكيانات الجماعية كالطبقات والمجتمعات. وضد المذهب التاريخى الذى ينظر إلى الظواهر المعقدة - الاجتماعية - التى يدرسها التاريخ باعتبارها معطيات كلية، ومن ثم يصبح تفسيرها بمثابة قوانين مؤكدة. وأيضاً ضد النزعة «العلموية» التى ترد كل شىء إلى العلم، باعتباره قيمة حقيقية مطلقة.

(٣) ويكشف هذا المفهوم من خلال أسانيده الليبرالية الكلاسيكية عن اعتقاده فى إتاحة الفرصة أمام الأفراد ليشكلوا قيمهم كما يريدون بصرف النظر عن الغاية، ومن ثم يجب السماح لأفعالهم أن تأخذ مجراها التلقائى دون قيد أو شرط أو تدخل من فرد أو سلطة معينة وهكذا فإن السمة المميزة لهذا المفهوم هى الايمان بالتطور التلقائى للأفعال الانسانية.

(٤) يعتبر هذا المفهوم كل الحريات فيما عدا واحدة فقط حريات ناقصة وغير حقيقية ولا يمكن لأى منها أن تكون الحرية بمعناها الأصيل. فالحرية السياسية قد تشكل عائقاً أمام تحقق الحرية الفردية، عندما يختار الإنسان بنفسه، وعن طريق حق التصويت الممنوح له نظاماً سياسياً مستبداً يقيد الحرية الفردية، وبالتالى يعوق الأفراد عن تحقيق مصالحهم الخاصة، كما حدث عند اختيار الجماهير للنظم النازية، والفاشية فى ألمانيا وإيطاليا، وما أعقب ذلك من تدمير للحرية الفردية كما أن الحرية الذاتية أو الميتافيزيقية ليست الحرية بمعناها الحقيقى، فثمة فارق بين الحرية كضرورة، وحرية الفعل التى يؤكد عليها هذا المفهوم. كما أن الحرية بوصفها القدرة على الفعل لا تعنى تحقق الحرية على الوجه الأكمل وذلك لأن قدرة الانسان على فعل ما هو غير مصرح به، فى مقابل عدم القدرة على فعل ما هو مصرح به، ومن ثم ينبغى فصل قضية قدرة الانسان أو عدم قدرته على الاختيار العقلانى من بين بدائل، عن قضية خضوعه أو عدم خضوعه لإرادة الآخر.

(٥) يبقى للحرية مفهوم حقيقى واحد أو الحرية بمعنى إنعدام القسر. فالحرية هى الحالة التى يكون فيها الإنسان غير خاضع للقسر من قبل إرادة الآخر المستبدة.

فهذا المفهوم يتيح للفرد أن يعمل وفقاً لقراراته ومخططاته الخاصة فحسب ويبدو هذا المفهوم متسقاً مع الإيمان بتلقائية الفعل الانسانى، ومن ثم يصير الإنسان الحر هو من ليس عبداً.

(٦) يعد مفهوم الحرية بمعنى انعدام القسر مفهوماً سلبياً فهو ليس إيجابياً بمعنى القدرة على الفعل، إنما إنعدام القسر فحسب. وتتمثل سلبية هذا المفهوم فى الربط بين الحرية السياسية والحرية الاقتصادية الذى يعنى عدم تدخل الحكومة بفرض سياسات للقيام بأفعال معينة من أجل أغراض محددة، إنما يقصر سلطات الحكومة على تنفيذ القواعد العامة للسلوك العادل فقط.

(٧) تؤكد قواعد السلوك العادل أو القانون بمعناه الأصيل على الحرية بمفهومها السلبى، من خلال محتواها الذى لا يحدد القيام بأفعال محددة تسفر عن نتائج معينة، إنما تحرم فقط القيام ببعض الأنواع من الأفعال. وهكذا تتعارض قواعد السلوك العادل، أو تلك القواعد العامة المجردة مع ما يمثله القانون العام الذى يحدد نظام عمل الحكومة. وفى المقابل تعد هذه القواعد أساساً لقواعد القانون الخاص والجنائى اللذين يكونان معاً ما يطلق عليه قانون الأعراف أو ذلك القانون غير المدون.

(٨) ويترتب على هذا المفهوم السلبى للحرية، والذى يتمثل فى قواعد السلوك العادل مفهوماً آخر «كمياً» يتضح فى القول بأنه إذا أردنا تحقيق أكبر قدر من الحريات للجميع، فإنه علينا تقييد حرية الجميع عن طريق الالتزام بقواعد عامة مجردة أو قواعد السلوك العادل.

(٩) يرتبط مفهوم الحرية بنظرية المعرفة، باعتبار أن القسر ليس شراً أو محرماً بالمعنى الأخلاقى أو القانونى، بل إنه أيضاً يحد من استخدام وتنامى معرفة الفرد فى سعيه لتحقيق مصالحه الخاصة. وقد جاءت محاولة إضفاء الطابع المعرفى على مفهوم الحرية، من منطلق الاعتقاد بمحدودية المعرفة الإنسانية، وقصور العقل الإنسانى بالنسبة للإلمام بكل الوقائع المحيطة بالإنسان، وعدم قدرة الإنسان على إيجاد حلول لكل المشاكل التى تواجهه، وبالتالى تصير الحضارة غير متعمدة، باعتبار أن الانسان لا يدرى وهو يصنعها بما ستكون عليه. ويعد هذا التصور دحضاً لمقوله

المذهب العقلانى عن كمال العقل الإنسانى وقدرته الكاملة على فهم ما يصنعه، وبالتالى فإن الحضارة الإنسانية متعمدة.

(١٠) يحاول هذا المفهوم طرح علاقة ضرورية بين الحرية والملكية والقانون، باعتبار أن الحرية قيمة فى حد ذاتها تتحقق فى ظل إنعدام القسر. كما تعد الملكية الخاصة أو الملكيات المتعددة هى المجال الذى تتحقق فيه الحرية بمعناها الحقيقى. ويأتى القانون ممثلاً فى قواعد السلوك العادل كضمان لتحقيق الحرية بوصفها إنعدام القسر، كما يعد الحارس الأمين على الملكية الخاصة ضد الانتهاك أو التعدى من قبل الآخرين. لكن هذا الرابطة الضرورية بين الحرية والملكية والقانون تفضى إلى تناقض واضح: كيف يمكن أن تكون الحرية قيمة فى حد ذاتها، ثم لا يمكن تحققها إلا فى ظل القانون. وهكذا تصير الحرية جزءاً من منفعة القانون الذى يحفظ الملكية أو مجال تحقق الحرية بمعناها الأصيل

(١١) تعود أهمية صياغة مفهوم جديد للحرية الليبرالية إلى الرغبة فى تطبيق هذا المفهوم على اقتصاد السوق القائم على المنافسة او النظام ا لموسع للتعاون البشرى الذى يعنى نظام الملكيات المتعددة بصورته الأكثر حداثة وقد جاء الاعتقاد بالتطور التلقائى للأفعال الانسانية سبيلاً إلى إقامة اقتصاد السوق الذى لا يقوم على التخطيط أو التنظيم، إنما على المنافسة بين الأفراد فى ظل القوى المجردة أو اللاشخصية لهذا السوق. ويتم قبول التخطيط فحسب فى إطار المنافسة، أى التخطيط من أجل المنافسة لا التخطيط ضد المنافسة.

(١٢) يطرح هذا المفهوم تصوره عن عدم إمكانية قيام ليبرالية سياسية بدون ليبرالية اقتصادية أو العكس. وأن المشروع السياسى الحر لا يمكن أن يجد مبرراته وأسانيده، بل والقدرة على استمراريته بدون وجود المشروع الاقتصادى الرأسمالى الحر.

(١٣) تختلف الليبرالية الغربية من حيث النشأة وطبيعة التكوين عن الليبرالية العربية. فقد جاءت الليبرالية الغربية نتاجاً طبيعياً لتطور علاقات الانتاج الرأسمالية التى نشأت وتطورت داخل المجتمع الغربى ذاته ومن هنا اكتسبت الليبرالية الغربية

مشروعيتها وفى المقابل جاء المشروع الليبرالى العربى ناقصاً ومشوشاً خاصة فى بداياته الأولى على يد المفكر الليبرالى العربى (المصرى) الأول رفاعة الطهطاوى الذى لم يهتم إلا بصورة التقدم القائم فى أوروبا آنذاك، باعتبار أن التقدم عنده يعنى التمدن، ومن ثم جاء اهتمامه بسرد صور هذا التقدم فى انطباعاته عن رحلته إلى فرنسا. لكنه لم يتحدث عن العوامل الليبرالية وراء هذا التقدم من حرية وملكية وتعاقد. ثم جاء تلميذه ـ غير المباشر ـ أحمد لطفى السيد ليخلط بين الديمقراطية والليبرالية، باعتبار أن الديمقراطية قد ارتبطت بالليبرالية فى المجتمعات الغربية الصناعية عبر تاريخ طويل، لكن الليبرالية بمعناها الاقتصادى غير الديمقراطية بمعناها السياسى. وقد أكدت صياغة مفهوم الحرية فى هذا البحث ضرورة الفصل بين الليبرالية والديمقراطية، باعتبار أن الديمقراطية قد تفضى إلى نظام سياسى مستبد. ومن ناحية أخرى إرتبطت الليبرالية بالسلفية عند جمال الدين الأفغانى فى محاولته النضال ضد الاستعمار، والنضال من أجل سيادة حكم دستورى ديمقراطى فى الأقطار الإسلامية. وهكذا فهم الأفغانى الليبرالية باعتبارها الديمقراطية. أو بمعنى أدق فهم الجانب السياسى من الليبرالية فحسب. وعلى نفس المنوال سار تلميذه «محمد عبده» فى محاولته تطوير المجتمع المصرى من منطلق ليبرالى يقوم على فهم صحيح للدين الإسلامى. وأخيراً تأتى السلفية الليبرالية الثورية ممثلة فى «حسن حنفى» الذى حاول طرح بناء نظرى محكم للمشروع السلفى بحيث يصبح هذا المشروع أيديولوجية ثورية للشعوب الإسلامية. لكن دعوة «حسن حنفى» إلى المجتمع العادل الذى تتم فيه إعادة توزيع الثروة مع تأييد الملكية الخاصة تتنافى إلى حد بعيد مع مقولات مفهوم الحرية الذى يتناوله هذا البحث من وجهة نظر ليبرالية. إذ يرفض هذا المفهوم تماماً ما يسمى بتوزيع الثروة أو عدالة التوزيع فى ظل إيمانه المطلق باقتصاد السوق القائم على المنافسة.

(١٤) إن أطروحات الصياغة الليبرالية الجديدة لمفهوم الحرية الذى يتناوله هذا البحث تتعارض بصورة واضحة مع تصورات المشروع الليبرالى العربى. فقد فصلت هذه الصياغة مفهوم الليبرالية عن الممارسات الديمقراطية، باعتبار الأخيرة المسئولة عن إنحدار الليبرالية، وتلاشى أفكارها الأصيلة. كما ترفض هذه الصياغة أفكار

«لاهوت التحرر» التى تبنتها السلفية الليبرالية الثورية. وتبدو الصياغة الليبرالية الجديدة لمفهوم الحرية صياغة تتأرجح بين الايمان بالتجديد، والتمسك فى الآن نفسه بالجذور الرجعية، ومن ثم فقد أفضى هذا التأرجح إلى بعض التناقضات التى أثرت بصورة سلبية على اتساق ووضوح هذا المفهوم، غير أنه فى نهاية الأمر يطرح وجهة نظر جديرة بالبحث.



المصادر والمراجع

أولاً: مصادر ومراجع باللغة العربية

(أ) مؤلفات لفريدريك هايك مترجمة إلى اللغة العربية.

ـ ف. هايك: الغرور القاتل، ترجمة محمد مصطفى غنيم دار الشروق، القاهرة ١٩٩٣.

(ب) كتابات عن فريدريك هايك مترجمة إلى اللغة العربية.

ـ ادوار. م. بيزنز: النظريات السياسية فى العالم المعاصر ترجمة عبد الكريم أحمد، منشورات دار الآداب، بيروت ١٩٨٨.

ـ انطونى دى كرسبنى، كينيث مينوج: أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة ترجمة ودراسة د. نصار عبد الله، سلسلة الألف كتاب الثانى (٦٠) الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٨.

ـ موريس فلامان: الليبرالية المعاصرة، ترجمة تمام الساحلى المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ١٩٩٠.

(جـ) كتابات عن فريدريك هايك باللغة العربية.

ـ د. فؤاد زكريا: الإنسان والحضارة، مكتبة مصر بالفجالة، القاهرة ١٩٩١.

(د) مراجع عامة

ـ اوسكار لانج: الاقتصاد السياسى، ترجمه عن الانجليزية د. راشد البراوى، راجعه د. إسماعيل صبرى عبد الله، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٦.

ـ برنارد شفارتز: القانون فى أمريكا، ترجمة وتعليق ياقوت العشماوى، دار المعارف، القاهرة ١٩٨٠.

- چورج سباين: تطور الفكر السياسى، الكتاب الرابع، ترجمة على ابراهيم السيد، مراجعة وتقديم د. راشد البراوى، دار المعارف، القاهرة. بدون تاريخ.

- جيمس بيرك: عندما تغير العالم، ترجمة ليلى الجبالى، مراجعة شوقى جلال، سلسلة عالم المعرفة، الكويت مايو ١٩٩٤.

- د. حسن حنفى: مقدمة فى علم الاستغراب، الدار الفنية، القاهرة ١٩٩١.

- عبد الله العروى: مفهوم الحرية، المركز الثقافى العربى، الدار البيضاء (المغرب) ١٩٨١.

- كارل بوبر: عقم المذهب التاريخى، ترجمة د. عبد الحميد صبره، منشأة دار المعارف، الاسكندرية ١٩٥٩.

- د. محمد فتحى الشنيطى: النظرية السياسية عند هيوم، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٢.

- د. ملحم قربان: القانون الطبيعى، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ١٩٨٢.

- هنرى باتيفول: فلسفة القانون، ترجمة د. سموحى فوق العادة، منشورات عويدات، بيروت ١٩٨٤.

المصادر والمراجع باللغة الاجنبية

ثانياً: مصادر ومراجع باللغة الانجليزية

(أ) مؤلفات فريدريك هايك باللغة الانجليزية.

- Hayek, F. and others: Collectivist economic Planning, Routledge and Kegan Paul, London 1935.
- The constitution of liberty, Routledge and Kegan Paul, london 1976.
- The counter - Revolution of science, Stratfard press, U.S.A. 1952.
- Individualism and economic order. Chicago University Press, Chicago 1963.
- The mirage of social justice, Chicago University press, Chicago 1976.
- New studies in Philosphy, Politics, Economics and the history of Ideas, Chicago Univeristy Press, Chicago 1978.
- The political order of a free peonle, Routledge and Kegan Paul, London 1979.
- The road to Serfdom, Chicago university press, Chicago 1944.
- Rules and order, Routledge and Kegan Paul, London 1973.
- Studies in philosophy,Politics and economics, Routledge and Kegan Paul, London 1967.
- Unemployment and the Unions Institute of Economic affairs, London 1980.

(ب) كتابات عن هايك باللغة الإنجليزية:

- Barry, N.P. : Hayek's social and economic Philosophy, The Macmillan press, London 1979.
- Blaug, M. : Great economists since Keynes, wheatsheaf book, London 1985.
- Bosanquet, Nick: After the new righte, Heinemann, London 1983.
- Caldwell, B.J. : Hayek's transformation history of political economy, vol 20, No. 4.

- Machlup, f. : Von Hayek's contribution of Economics' Swedish journal of economics, vol 76, no. 4.
- Tomlinso, J : Hayek and the Market, Pluto press, London 1990.
- Wootton, B. : Freedom under Planning, Allen and Unwin, London 1945.

(جـ) مراجع عامة باللغة الإنجليزية

- Adler, J.M. : The idea of freedom, Double day and company, N.Y. 1958.
- Arnheim, M.W. : Aristocracy in Greek society Thomas and Hudson, London 1977.
- Barnett, H.G. : Innovation : The basis of cultural change, Harper and Row. N.Y. 1953.
- Barry, B. : Justice and common Good in political philosophy, ed. by Quinton, A., Oxford University press, London 1967.
- Chapman, J.W. : Justice and fairness, Routledge and Kegan Paul, London 1963.
- Cunningham, E. : Democratic theory and socialism, Cambridge Univeristy press, London 1987.
- Darwin, C. : The origin of species, W.W. Norton, London 1973.
- Dewey, J. : Reconstruction in philosophy, Amertor Books, N.Y, 1933.
- Dewey, J. : Human nature and conduct, The modem library, N.Y. 1957.
- Dworkin, M. : Is law a system of rules? in R.S. Summers, ed Essays in legal philosophy, Oxford University press, London 1968.
- Friedman, M. : Free to choose, Secker and Warburg, London 1980.
- Friedman, M. : Capitalism and freedom, Chicago University press, Chicago 1962.
- Gluckman, M. : Politics Law and Ritual in tribal society, Chicago University press, Chicago 1965.
- Hale, R.L. : Freedom through law, california 1952.
- Harden, L.I. : The Noble lie: The British constiution and rule of law, Hutchinson London 1986.
- Hart, H.L. : The concept of law, Oxford University press, London 1961.
- Heilbron, R.L. : The essential Adam Smith, Oxford University press, London 1986.
- Hobbes, T. : Leviathan, Oxford University Press, London 1964.
- James, W. : Pragmatism, Longman and Green, N.Y. 1940.
- Jones, W. : Historical introduction to the theory of law, Oxford University press, London 1940.
- Jones, W. : The law and legal theory of Greeks, Oxford University press, London 1956.

- Kant, E. : Critique of practical reason, ed. by, L. W., Chicago University press, Chicago 1942.
- Knight, H. : Conflict of values : Freedom and Justice, in Goals of economic life, ed. by ward, D., N.Y. 1953.
- Kristol, I. : "When virtue loses all her loveliness", in capitalism today ed. by Kristol, I. Books Books, N.Y. 1971.
- Laski, H. : Liberty in the modern state, Unwin Books, London 1948.
- Laski, H. : The rise of European liberalism, Unwin Books, London 1962.
- Lloyed, D. : The Idea of law, Penguin Books, London 1991.
- Locke, J. : The second treatise of government, Ed. by Peardon, P., The Library of liberal arts, U.S.A. 1983.
- Menger, K. : Problems of economic and sociolgy, Trans. by Nock, J. Urbana, Illinois 1963.
- Mill, J.S. : Utilitarianism, liberty, Representattive Government, J.M. Dent and sons, London 1972.
- Miller, D. : Social Justice, Oxford University press, London 1973.
- Mises, V. : Socialism, Yale University press, New Haven 1951.
- Norman, R. : Does equalily destroy liberty? in contemporary political philosophy, Ed. by. Keith Graham, Cambridge University press, London 1982.
- Nozic, R. : Anarchy, state and utopia, Basic Books, N.Y. 1974.
- Popper, K. : Objective Knowledge, Clarendon press, London 1976.
- Popper, K. The open society and its enemies, Routledge and Kegan paul, London 1984.
- Rawls, J. : Constitution Liberty and concept of Justice, basic books, N.Y. 1986.
- Rawls, J. : Theory of justice, Oxford Universty press, London 1972.
- Russell, B. : The roads to freedom, George Allen and Unwin, London 1920.
- Santillaana, G. : Crime of Galileo, Chicago University press, Chivago 1955.
- Schumpeter. J.A. : Capitalism, socialism and Democracy, Allen and Unwin, London 1079.
- Smith, A. : Wealth of nations, modern library, N.Y. 1937.
- Soule, G. : Ideas of the Great economists, Amentor Book, N.Y. 1955.
- Weyrich, P. : "Blue Collar or Blue Blood" in the new right papers, st. Martin's press, N.Y. 1982.

ثالثاً معاجم وموسوعات باللغة العربية

- د. أحمد زكي بدوي: معجم المصطلحات الاقتصادية ،دار الكتاب المصري، القاهرة ١٩٨٤ .
- جميل صليبا: المعجم الفلسفي، المجلدالأول، دارالكتاب اللبناني بيروت ١٩٧١ .
- د.عبد الوهاب الكيالي ،كامل زهيري: الموسوعة السياسية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت١٩٧٤ .
- مجمع اللغة العربية: المعجم الفلسفي،الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٩٧٩ .

رابعاً: قواميس وموسوعات باللغة الإنجليزية.

- Bergguist, S.R. : New webster's, dictionare Delair publishing, N.Y. 1981.
- Edwards, Paul: The Encyclopedia of philosophy, vol. 4, Macmillan, N.Y. 1972.
- Scruton, Roger : Adictionary of politicaal Thought, pan books and Macmillan press, London 1983.

المحتويات

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الإيداع بدار الكتب ١٥٠٧١ / ٢٠٠٠

I.S.B.N 977 - 01 - 6949 - 8



إنها الليبرالية من جديد.. أشبه ما تكون بأسطورة طائر الفونيكس أو العنقاء عند المصريين القدماء ــ الذى يبعث من رماده بكامل عنفوانه.

الليبرالية بشعاراتها المعروفة عن الحرية الفردية، اقتصاد السوق الحر، الديمقراطية، فى صورتها المعاصرة، أخيراً تحطم حاجز الإخفاق الليبرالى الذى أقامته انتصارات متوالية، ولزمن غير قصير: النظرية الماركسية، اشتراكية الدولة، النظم الشمولية بتطبيقاتها البائسة ــ ها هى الليبرالية، وقبل انصرام العقد الأخير من القرن العشرين، أتت تحمل نبوءتها بالجنة الموعودة على الأرض!!

يتناول هذا بالكتاب بالتحليل والنقد جوهر هذه النبوءة الكامنة فى مفهوم الحرية بوصفها قيمة إنسانية تتجاوز ما عداها من القيم الأخرى (الرؤية الفلسفية) وأيضاً ممارستها فى ظل القانون (فلسفة قانون الحرية) وأخيراً مضمونها الإجتماعى فى سياقه الأخلاقى ـ السياسى، أو الحرية مفهوم سلبى للعدالة. ومن الجائز القول أن الصياغة الليبرالية المعاصرة للحرية فى أعظم حالاتها إخلاصاً وتفاؤلاً بالتحقق الليبرالى، تعنى هذا الاسم:

فريدريك هايك ــ المفكر السياسى، الفيلسوف الاجتماعى، العالم الإقتصادى (جائزة نوبل ١٩٧٤).

٦٥٠ قرشاً

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب